O Harém ao Rés do Chão

MARINA DE OLIVEIRA SOARES

O Harém ao Rés do Chão

IMAGINÁRIO EUROPEU E REPRESENTAÇÕES MÉDICAS SOBRE O LUGAR-SEGREDO, 1599–1791

São Bernardo do Campo - SP
2017

Para Rodrigo, companheiro de viagem.

"Et à dire le vray, qu'est-ce que nostre vie, sinon un voyage perpetuel, qui a son entrée & sa sortie aux deux grandes portes de la nature, la naissance & la mort?".

Le Blanc, *Advis au Lecteur* (HARRIGAN, 2008).

"To travel is the best way to learn and empower yourself".

Yasmina, avó de Fatima Mernissi,
Scheherazade goes West (MERNISSI, 2001b).

Sumário

Prefácio

Henrique Carneiro
Professor do Departamento de História da USP

O harém é um dos conceitos mais emblemáticos do que Edward Saïd chamou de *Orientalismo*. Ou seja, uma visão europeia do mundo árabe, turco e persa imaginada e falsa e que de tão difundida se torna um senso comum.

O que é um harém?

No imaginário ocidental, seria um grupo de mulheres à disposição de um homem como concubinas. O termo odalisca, que se refere a uma camareira do palácio otomano, se tornou popular no Brasil como uma personagem de carnaval.

Essa noção mistura o serralho otomano, ou seja, o domínio privado das esposas ou serviçais de um sultão, com o termo mais amplo – *haram* – usado em árabe para denominar o que não é permitido ou acessível, por exemplo, o espaço doméstico feminino. Opõe-se, assim, ao conceito de *halal*, ou o que é lícito.

A transformação da esfera doméstica árabe islâmica numa fantasia poligênica orgiástica foi parte da visão

ocidental que sexualizou a alteridade oriental, conferindo--lhe atributos de luxúria, luxo e voluptuosidade.

Há pouco desenvolvimento no Brasil dos estudos históricos sobre o Orientalismo e sobre os diferentes territórios geográficos que correspondem a esse espaço simbólico. Por isso, a tese de doutoramento de Marina Soares se constitui num trabalho pioneiro de grande envergadura investigativa e de enorme erudição no uso das fontes e no diálogo com a bibliografia internacional.

Os relatos de cerca de dezesseis viajantes que, ao longo dos séculos XVII e XVIII, desbravaram o Marrocos, o norte da África, a Turquia otomana e a Pérsia são o material principal a partir do qual a historiadora analisa a natureza das representações ali apresentadas. Graduada em História, com mestrado em Língua, Literatura e Cultura Árabe, esta pesquisa ora publicada foi o seu doutorado em História Social pela USP, que tive a enorme satisfação de ter orientado.

Desde o início de nossas primeiras conversas que me dei conta da sua dedicação e imensa erudição e, juntos, pudemos avaliar a importância de tantos elementos do encontro cultural entre europeus e povos islâmicos como árabes e turcos, entre os quais, a cultura do café despontava, para mim, como um dos elementos mais notáveis.

A época moderna vai ser moldada por dois grandes encontros: o do Velho Mundo com as Américas e o da Europa com o Oriente. Estes dois impactos moldaram as estruturas econômicas, sociais e culturais.

O conceito de Europa vai ser forjado numa oposição às suas alteridades. Enquanto o mundo selvagem dos americanos se constituiu num campo aberto para a colonização,

diante de populações fragilizadas e dizimadas pelo choque biológico e militar, o amplo universo das grandes civilizações asiáticas e norte-africanas se tornou um enigma a ser decifrado e um desafio a ser temido, pois foi do avanço otomano que surgiu a própria periodização da época moderna, marcada pela tomada turca de Constantinopla em 1453.

Nasce, desde então, aquilo que foi analisado como o imaginário do Orientalismo. A representação das diferenças entre os europeus e os povos chamados de orientais vai ser marcada por diversos elementos recorrentes: a noção de um despotismo político associado a uma percepção de traços exóticos na vida cotidiana, especialmente na condição das mulheres, cobertas e restritas ao olhar estrangeiro, ocultando uma sexualidade intensamente idealizada.

O conceito ocidental do harém se constitui nesse processo como um dos mais notáveis segredos de um erotismo imaginado a partir das descrições dos viajantes.

O primeiro ocidental a pisar no interior de um harém, o médico inglês William Lempriere – solicitado a prestar seus serviços no Marrocos para o príncipe, em 1789, e, depois, em dois haréns – escreveu seu relato, em que a descrição do mundo islâmico se acompanha de várias considerações médicas sobre a diferença de humores e climas que se manifestam diferentemente nos não europeus.

Esse e outros textos analisados constituem um dos veios principais do florescente gênero das narrativas de viagem, que será fundamental para delinear e formar o imaginário europeu do Oriente. Os cânones desse gênero colocam em questão as dimensões da gradação testemunhal em que as categorias do verossimilhante e

do improvável se misturam para fornecer informações que, por vezes, nem sequer foram vividas pelos próprios narradores.

Um destes viajantes narradores foi Thomas Dallam, construtor de instrumentos musicais encarregado pela rainha Elizabeth de levar um deles como presente ao imperador otomano Mehmet III, em 1599. Seu relato, no entanto, só veio a ser publicado em 1848. Tendo sido convidado a permanecer em Istambul, voltou, entretanto, para a Inglaterra.

A grande maioria dos escritos é de viajantes masculinos, mas há a exceção notável do relato de Mary Wortley Montagu, que em 1716 acompanhou o marido que assumiu como embaixador britânico em Istambul. Cerca de meio século depois, suas cartas publicadas fizeram parte do reduzido número de cerca de vinte mulheres inglesas que publicaram relatos de viagem.

Ao lado do desprezo pela suposta inferioridade da medicina islâmica em muitos relatos, também se encontra a noção de que no Oriente havia um luxo superior, um refinamento mais delicado e um conjunto de artes particulares. Além do café, outros produtos orientais vão ingressar na Europa atraindo seduções e cobiças, como os cosméticos, as sedas, os perfumes.

Dentre as descrições dos eunucos, da poligamia, do confinamento feminino, das práticas homossexuais, que impressionam os olhares dos viajantes europeus, destaca-se uma visão do domínio da luxúria, da voluptuosidade indolente. O olhar médico europeu tende a ver na condição dos países quentes uma maior propensão à devassidão em contraste com a fria temperança europeia.

O harém é, assim, o fio condutor de uma análise que passa pelos dois mundos do chamado Oriente, mesmo que um deles, o Norte da África se situasse a oeste da Europa. Trazer o harém a sua realidade histórica e antropológica é retirá-lo de uma paisagem imaginária, descrita com o olhar fantasioso de europeus de séculos atrás, enfocando-o ao rés do chão como um lugar-segredo, ou seja, um espaço de intimidade não desvelável aos de fora e também como um mistério secreto que deixou à imaginação europeia um amplo espaço de indagação.

Na minuciosa e muito bem escrita narrativa de Marina Soares sobre as narrativas de viajantes se destaca também uma reflexão sobre o papel da cultura livresca na história moderna, de como ela se associa com os "gabinetes de leitura", com as *coffee-houses* e outros espaços em que começou a se desenvolver, juntamente com o hábito do café e os negócios em torno de sua venda e compra, uma curiosidade acentuada sobre o mundo oriental que se desenhava em contornos fascinantes nos livros dos que haviam estado lá e podiam dar o testemunho do próprio olhar.

Este livro navega em muitas águas do universo historiográfico. Traz uma contribuição inédita aos estudos sobre o orientalismo. Envereda pelos meandros dos estudos sobre a sexualidade e o corpo oriental no olhar europeu. Situa a mulher e o corpo feminino no centro de uma investigação historiográfica. Discute a relação dos textos com a ação concreta, a influência das narrativas sobre a construção de referenciais simbólicos. E desvenda, acima de tudo, pressupostos no encontro moderno dos europeus com os mundos orientais que são desconstruídos em toda a sua tessitura de múltiplos significados interpostos.

Livros sobre viajantes convidam a viajar. Este abre portas semicerradas e portos desconhecidos de nosso dia a dia. Convido a todos os leitores a nele embarcarem e, como em toda aventura, a carregarem pouca bagagem, pois dele irão trazer muito mais do que para ele levaram.

Introdução

Na década de 1990, em viagem de promoção de seu livro *Sonhos de Transgressão*[1], a socióloga marroquina Fatima Mernissi (1940–2015) entrou em contato com uma imagem peculiar sobre o harém. As viagens em cidades ocidentais a aproximaram de uma centena de jornalistas que mostrava um sorriso nos lábios ou certo incômodo ao tratar o assunto do harém. A primeira frase do livro, anunciando que a autora havia nascido em um harém, parecia envolver qualquer "segredo vergonhoso" (MERNISSI, 2001a, p. 15). Um espaço que Mernissi relacionava à família, mas também à prisão, transformou-se no lugar por excelência dedicado ao relaxamento do corpo e a todas as liberdades sexuais.

Com o período de convivência, Mernissi percebeu que ela e os seus entrevistadores não possuíam o mesmo significado para a palavra harém. Ela havia crescido em um harém, em Fez, com toda a família, em um momento em que o Marrocos era dominado pelos franceses (1912–1956). Os jornalistas, de outro modo, pautavam-se em

[1] A divulgação do livro, cujo título original é *Dreams of Trespass* (1994), acabou se tornando material para a elaboração de outro livro, *O Harém e o Ocidente* – intitulado em inglês *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems* (MERNISSI, 2001b).

> imagens artísticas criadas por pintores famosos como Ingres, Matisse, Delacroix ou Picasso – que reduziram as mulheres a odaliscas (palavra turca para "escrava") – ou por talentosos realizadores de Hollywood, que retratavam as mulheres dos haréns escassamente vestidas, executando a dança do ventre, satisfeitas por servirem os seus captores (MERNISSI, 2001a, p. 16)[2].

A persistência das referências citadas anteriormente já seria, por si só, digna de reflexão. Contudo, o problema que me proponho analisar neste livro refere-se à recorrência e à disseminação das representações sexuais sobre o harém. Trata-se de verificar, portanto, de que modo os europeus passaram a representar o harém islâmico quando entraram em contato com as sociedades ao leste e ao sul do Mar Mediterrâneo. E, nesse caso, deve-se examinar em que medida tal conjunto de representações pôde compor um quadro imaginário sobre este espaço. Cabe lembrar que tal questão buscará ser respondida considerando-se tanto as representações sobre o harém quanto sobre a sexualidade expressa pelos autores europeus.

Para cercar esse problema, uma série de questões precisou ser delimitada antes. A primeira delas diz respeito ao período de concepção de tais representações. A literatura sobre os árabes pode ser encontrada desde a chamada Antiguidade. Heródoto (morto cerca de 420 a.C.) fez inúmeras menções a esse povo em sua obra *Histórias* (MUNSON, 2013, p. 31-45). Mas, como o harém consistiu em uma prática ligada à sociedade árabe-islâmica, seria preciso verificar o conjunto de representações

[2] *O Harém e o Ocidente* (MERNISSI, 2001a, p. 16).

sobre este lugar em um período posterior ao advento do Islã, no século VII d.C.

As "Cruzadas" (1095–1274) poderiam ser, dessa maneira, o momento de produção sistemática das representações sobre os islâmicos, ou *infiéis*, segundo a visão cristã. De fato, nesse período, houve uma extensa criação de imagens sobre os muçulmanos; porém, o que mais motivava – ou incomodava – os cristãos nesse cenário era a face religiosa do Islã, e não as suas outras formatações sociais. Isso não impediu, de outro modo, que certas características atribuídas ao islamismo já estivessem materializadas nos saberes eruditos e populares, como a crença na lassidão de seu profeta, por exemplo. Esse complexo processo de aproximação e confronto com o *outro* não fornece, contudo, um material que reflita sobre o harém.

É no início da modernidade europeia[3], de outra forma, que se pode encontrar uma larga fabricação de relatos textuais sobre o harém. O século XVII é um momento privilegiado dessa criação textual porque os europeus passaram a viajar sistematicamente para as terras situadas ao sul e ao leste do Mar Mediterrâneo, e, ao voltarem, produziam e publicavam as suas impressões sobre as sociedades estrangeiras. Os registros dessas viagens podem ser lidos como um gênero literário particular, cujo público crescia notavelmente.

Se esse período testemunhara um número expressivo de europeus em viagens às terras islâmicas, com uma

---

[3] A palavra "modernidade" é empregada aqui apenas com fins de periodização, cuja extensão englobaria o intervalo entre 1500 e 1800, como escreveu Peter Burke, 2009, p. xiv. Para uma discussão sobre a modernidade na Europa, ver Parker; Bentley, 2007, em especial, o capítulo 2, p. 13-32.

produção literária tão intensa, e com ambições culturais não encontradas antes, então, ele me pareceu ser o momento razoável para começar a rastrear as construções elaboradas sobre o harém. Para tanto, mais uma escolha deveria ser feita. Agora, a decisão se voltava aos viajantes. Em meio a uma vasta produção textual, somente alguns viajantes poderiam compor a reflexão que pretendi desenhar no primeiro e no segundo capítulos.

Os franceses constituem, possivelmente, o grupo de europeus que mais viajou para o Levante. Por esse motivo, pareceu-me adequado trabalhar com as narrativas produzidas por eles. A delimitação do outro grupo de viajantes foi, de certo modo, condicionada pela escolha da fonte principal deste livro. No final do século XVIII, um médico inglês foi convidado por um dos filhos do governante do Marrocos para cuidar de sua doença nos olhos. Eis que o médico, William Lempriere, ao longo de sua permanência no Norte da África, conseguiu acessar o lugar mais recôndito do palácio: o harém. A sua narrativa, publicada em 1791, deixaria destacado que ele havia sido o primeiro estrangeiro a entrar em um harém islâmico.

Como mostrarei adiante, muitos desses viajantes conheciam as narrativas de viagem publicadas antes deles e apropriavam-se, da mesma maneira, das ideias e das representações nelas presentes. Sendo assim, fazia-se necessário investigar o teor das narrativas de viagem inglesas por duas razões. Em primeiro lugar, para confrontar o seu conteúdo com aquele produzido pelo próprio Lempriere, e, por conseguinte, para questionar o destaque dado pelo médico ao fato de ter entrado no harém, afinal, como um homem de fins do século XVIII, ele poderia já saber que

a sua presença nesse espaço não gozava de exclusividade perante certos viajantes.

A leitura da construção de um suposto imaginário sexual sobre o harém levou em consideração, portanto, as balizas temporais que serão marcadas pelos textos de viagem aqui usados. Nesse caso, a observância de tempo inicia em 1599, com a viagem de Thomas Dallam, e finda em 1791, com a publicação do texto de William Lempriere. Essa extensão temporal é consequência dos critérios empregados na escolha dos autores, como ficará explícito nos Capítulos 1 e 2. De maneira geral, é possível afirmar que os autores de viagem dos séculos XVII e XVIII guardavam semelhanças visíveis em suas construções teóricas sobre as sociedades islâmicas. Esses elementos, de outro modo, diferenciam-se daqueles que são apreendidos nos relatos de viagem produzidos no século XIX. Por tais razões, a validade social e a persistência temporal das representações surgidas nesse momento podem nos revelar elementos importantes sobre uma "história do pensamento" europeu sobre o harém islâmico.

O uso de um número limitado de relatos de viagem para investigar a construção de um imaginário sobre o harém também se justifica por tal similaridade. Embora tenha me detido em dezesseis fontes empíricas principais – com destaque à obra de William Lempriere –, isso não se tornou impeditivo para tratar o problema proposto neste livro. É fato que as narrativas de viagem sobre as sociedades islâmicas são abundantes; porém, elas partilham de elementos essenciais. Como escreveu Thierry Hentsch, "quem leu dois ou três relatos de viagem do século XVII leu dezenas: as representações se cristalizam em modelos"

(1988, p. 15). Essa premissa se estende também à produção de tal gênero narrativo no século XVIII.

O exame dos textos principais, associado à leitura pontual de outros relatos de viagem, somou-se, por fim, ao tratamento dado ao conceito de harém nos dicionários produzidos pelos europeus nesse período. O cruzamento das informações expressas por esse *corpus* documental permitiu verificar a persistência temporal das representações sobre o harém, além de possíveis mudanças ocorridas nesse percurso histórico. Diante disso, as imagens sobre o harém islâmico apreendidas dessas narrativas, dentro de uma determinada extensão temporal, construídas por personagens comuns, ajudam-nos a indicar a forma como os europeus descreviam e, principalmente, como imaginavam o harém.

Isso estabelecido, emergia uma terceira questão que era de ordem teórico-metodológica. Analisar as representações sobre o harém não equivale a analisar o imaginário sobre o harém. Era necessário pensar, portanto, de que modo um conjunto de representações colhidas ao longo de dois séculos poderia constituir um motor para a formação de um suposto imaginário. Em outras palavras, seria preciso resolver um problema que não se referia somente aos textos, aos suportes materiais, mas também às mudanças sofridas pelas imagens construídas nos relatos de viagem.

Como será possível verificar no Capítulo 3, tentei resolver esse problema partindo do princípio de que há uma "rede de referências" – e, portanto, de relações – entre os textos de viagem, os leitores, o público não leitor, as simbologias, e, por fim, as representações. Isso significa afirmar que as descrições de uma narrativa de viagem

tanto influenciavam o ambiente social quanto eram estimuladas por esse ambiente. A ideia de rede se mostra apropriada porque todos os componentes citados anteriormente são fios que agem sobre os outros e que respondem aos outros também. Trata-se de investigar como a linguagem atua sobre a realidade e é modificada por ela, como pensava Paul Ricoeur[4].

Essa "rede de referências" permite justificar também a seleção das narrativas analisadas nos dois capítulos iniciais deste livro. Os três critérios usados foram (i) a escolha de narrativas que tivessem sido elaboradas em diferentes momentos dos séculos XVII e do século XVIII, (ii) a formação distinta de seus autores e (iii) a diversidade de intenções de seus autores ao empreenderem a viagem. Considerando esse conjunto de premissas, é certo que o *corpus* escolhido poderia ser outro; mas, dadas as relações estabelecidas entre os viajantes e os relatos produzidos anteriormente, as informações e mesmo as conclusões particulares sobre os muçulmanos tenderiam a aparecer, em maior ou em menor medida, nas diferentes narrativas, como já notara Thierry Hentsch.

Tomado desse modo, o processo de construção das representações europeias sobre o harém islâmico foi analisado a partir de três eixos. O primeiro deles diz respeito à própria construção das narrativas de viagem. Neste item, interessava-me explorar a organização formal desses textos e apontar semelhanças suficientes para encará-los enquanto um gênero textual particular. Em seguida, era necessário considerar o momento de intersecção entre as

---

[4] COSTA, M. D. *Introdução à edição portuguesa*, Ricoeur, [s. d.], p. 8.

narrativas, explorando as aproximações temático-representativas entre elas. Por fim, essas construções representativas deveriam ser inseridas na extensão temporal tratada aqui, ou seja, entre o raiar dos Seiscentos e o fim dos Setecentos. Portanto, caberia rastrear a persistência temporal de tais representações.

Feito esse percurso, seria possível considerar a outra face deste tema, isto é, a formação do imaginário. Encarar o processo de construção imaginária do modo como descrito antes se torna plausível quando pensamos no nascimento, na circulação e na manutenção das simbologias sociais. Uma narrativa poderia se pautar certamente na apreensão da realidade, transformando-a, por conseguinte, em um discurso coerente. Para fazê-lo, o viajante-autor tanto poderia recorrer a um vocabulário ou a interpretações que lhe eram conhecidos quanto criar, a partir de sua experiência, outra forma de explicação sobre o evento presenciado.

A narrativa poderia também abrir espaço a uma criação descolada da experiência empírica de seu autor. Ou seja, o viajante, ao encarar uma sociedade estrangeira, teria a possibilidade de fazer menção a elementos não presenciados na sociedade em questão, o que desembocaria em representações alheias a tal sociedade. A própria ideia de *representação* indica o movimento de transpor um dado real[5] para um patamar simbólico, uma vez que a experiência empírica já não existia mais no momento da

[5] O sentido de *real* usado aqui remete à discussão sobre o "Realismo" na Filosofia moderna em que o termo era designado para atestar que os "objetos materiais existem externamente a nós e independentemente da nossa experiência sensorial" (BORCHERT, 2006, p. 260).

sua criação textual. Nesse sentido, os autores precisavam lidar com a representação o tempo todo, fosse esse tempo mais próximo ou mais distante da experiência real.

De uma forma ou de outra, as explicações dadas pela narrativa possuem limites evidentes. Nenhuma delas é real, no sentido de captura "pura" do que ocorrera anteriormente; e, ainda que elas fossem uma apreensão muito próxima do real, eram sempre filtradas pela experiência do autor e pelas explicações que este tinha disponíveis. Portanto, de maneira consciente ou não, todos esses viajantes recorriam a algum grau de representação para falar de sua experiência empírica, e como as representações não parecem figurar além do tempo histórico, elas possuíam algum nível de relação com o que já existia antes.

É nesse sentido que o imaginário pode ser pensado. Um dado retirado da experiência empírica, transformado em representação, relacionado a um símbolo – ou a um conjunto de símbolos – e sendo produzido para a sociedade que também interfere na criação, nos dá pistas sobre a origem, a permanência e a extensão temporal de uma forma de pensar o harém. Essa forma de conceber o harém não era necessariamente real – na acepção empírica do termo –, mas poderia partir dele e transformá-lo, fosse por motivos racionais ou não racionais, como insistia Cornelius Castoriadis (1982, p. 179).

Aqui, cabem algumas observações sobre a organização teórica que orienta a discussão acerca do imaginário. Como é possível verificar na literatura a seu respeito, não há uma grande profusão de autores interessados em abordar o tema do imaginário sobre o harém islâmico. Dentro de uma perspectiva generalizante, o que se nota é que,

mesmo quando há o empenho em se tratar o tema do imaginário, a sua conceituação se revela ou amplamente dada e aceita ou bastante fluida. Diante disso, é preciso considerar as fronteiras entre os estudos do domínio do imaginário e aqueles realizados no âmbito da história das mentalidades.

Enquanto a história das mentalidades está ocupada de uma "mentalidade coletiva", que estaria associada a uma estrutura social cujas mudanças ocorreriam lentamente, a história do imaginário busca apreender as imagens produzidas por uma sociedade, sejam essas verbais, visuais ou mesmo mentais. Justamente por isso, o historiador do imaginário considera fato tão importante as manifestações da "vida concreta" (BARROS, 2005). Em outras palavras, a história do imaginário não está interessada propriamente nas longas durações referentes aos "modos de pensar e de sentir", mas sim na "articulação das imagens visuais, verbais e mentais com a própria vida que flui em uma determinada sociedade" (BARROS, 2005).

Outra dificuldade encontrada na abordagem do imaginário diz respeito à lente pela qual ele é lido. Isto é, o entendimento do imaginário é feito por muitos autores a partir de uma ótica psicanalítica, o que não é condizente com os pressupostos deste livro. Essa estranheza na abordagem não psicanalítica do imaginário feita pelos historiadores é notada por Lucian Boia, para quem a influência de Gaston Bachelard (1884–1962) e de seu discípulo, Gilbert Durand (1921–2012), sobre antropólogos, filósofos e sociólogos levou a uma cisão institucional nos estudos sobre o imaginário: de um lado, há aqueles que acreditam em "estrutura e regularidade, nomeadamente, no que é

permanente"; e, de outro, há os que colocam "ênfase na diversidade e na mudança" (BOIA, 1999).

Por tais razões, a fundamentação teórica usada para construir bases mais bem delimitadas sobre o imaginário ocorreu, sobretudo, a partir de três autores: Cornelius Castoriadis, Paul Ricoeur e Bronislaw Baczko. É nas suas reflexões que poderemos encontrar um esforço concentrado em explicar os pressupostos que cercam a construção do imaginário, bem como exemplos coletados na história. Ainda que seja assim, é importante ressaltar que nenhum deles elaborou um estudo sobre o imaginário com vistas às sociedades asiáticas ou islâmicas. Diante disso, a conceituação e a aplicação conceitual do imaginário usadas aqui são mais reflexo das decisões tomadas para este caso particular do que a apropriação estrita do que escreveram esses autores.

Esta gênese do imaginário – se pode assim ser chamada – foi construída a partir das narrativas de viagem e de suas representações conceituais e sociais sobre o harém, além de incorporar elementos políticos e, por fim, marcadamente médicos. Ocorre que a produção textual sobre as sociedades asiáticas – e islâmicas particularmente – valia-se, não raro, de uma chave de leitura política. Isso se tornou mais evidente após a publicação de *O Espírito das Leis*, de Charles-Louis de Secondat, mais conhecido como barão de Montesquieu, mas já era presente antes dele. Diante disso, qualquer investigação teórica sobre o harém neste momento deverá considerar a forma como os europeus entendiam o cenário político no Levante, uma vez que o despotismo – naturalmente localizado na Ásia

por Montesquieu – era acusado de sofrer interferência por parte das mulheres que viviam nos palácios.

Já os fatores de ordem médica foram incorporados à análise sobre o harém em virtude de dois motivos: pelo fato de a narrativa principal deste livro ter sido escrita por um médico inglês, e em razão das mudanças científicas que ocorriam na Europa no período moderno e que compreendiam também a medicina. Desse modo, as discussões suscitadas no interior da esfera médica lançaram luz sobre as relações estabelecidas entre um homem médico e estrangeiro e as mulheres muçulmanas residentes no harém, nesse caso, no Marrocos.

A obra de William Lempriere torna-se, portanto, essencial para se verificar o comportamento das imagens sobre o harém ao longo de quase dois séculos, uma vez que a sua publicação ocorreu no final do século XVIII. Ou seja, após a verificação, a coleta e a confrontação das representações europeias sobre o harém islâmico, caberá perguntar se e como as formulações prévias sobre esse espaço foram tomadas pelo médico inglês. Isso implica, então, analisar o quanto e de que forma Lempriere corrobora, nega ou reconstrói as imagens circulantes nas narrativas dos Seiscentos e naquelas produzidas no seu próprio século.

Dado o conjunto de tópicos desencadeado pela narrativa de Lempriere, um capítulo inteiro será dedicado ao seu texto. Desse modo, no Capítulo 4, será possível refletir sobre as atribuições da medicina tanto para os cristãos da Europa quanto para os muçulmanos do Marrocos, delineando-se os traços gerais da medicina adotada por esses dois grupos e o diálogo possível entre eles nessa matéria. Nesse momento, intensificavam-se na Europa os debates

a respeito dos fundamentos epistemológicos e metodológicos das ciências, e tais mudanças também teriam espaço nas teorias ou nas práticas médicas (HELLYER, 2003, p. 159-177). A medicina, para Lempriere, serviria ainda a um último propósito: àquele referente ao desenvolvimento europeu diante do atraso islâmico. Nesse sentido, a atuação do médico inglês no harém estrangeiro ajuda a dimensionar o poder que a medicina poderia alcançar mediante o contato entre esses povos.

O Capítulo 5 refere-se integralmente ao espaço do harém. Após a leitura detalhada dos textos de viagem e a discussão teórica sobre o imaginário, busca-se traçar a genealogia do termo entre os árabes e a delimitação de seu conceito entre os turcos[6]. Nesse percurso, dois elementos determinantes do harém ficarão evidentes: as suas fronteiras espaciais e os personagens que habitavam esse espaço. Assim sendo, as relações que homens e mulheres estabeleciam com o harém palaciano, assim como entre si, nos levam, por fim, a tratar a dimensão sexual presente no harém. Eis o último passo para se verificar o quão sexual era o harém retratado pelos europeus na modernidade.

---

[6] O termo "turco" designa o conjunto de povos nômades oriundos das "Montanhas Altai, leste das estepes da Eurásia e sul do Rio Yenisei e Lago Baikal, em terras que hoje fazem parte da Mongólia Exterior". Sobre isso, ver Shaw, 1976, p. 1-11. Já a palavra "otomano" se refere ao império cuja fundação é remetida a Osman (c. 1258–1326) (NICOLLE, 2008, p. 24-37).

CAPÍTULO 1

O harém nas narrativas de viagem ao Levante nos fins do século XVI e no século XVII

"Of all the pleasures in the world, travell is (in my opinion) the sweetest and most delightful".

Thomas Coryat (c. 1577–1617), escritor e viajante inglês, 1776, p. xvii

Neste capítulo, duas questões serão tratadas. A primeira se refere à forma como os europeus enxergavam e representavam o Levante na sua produção textual ao longo do século XVII; e a segunda, foco principal deste livro, investiga como o harém era conceituado e descrito dentro dessa produção durante os fins do século XVI e ao longo do século XVII. Para tanto, será preciso examinar os possíveis conceitos de *Oriente*[7] ou Levant em um dado número de

[7] Uso o termo em itálico para indicar a construção histórico-social do termo *Oriente*, como discute Edward Said (1990) na obra *Orientalismo*: *O Oriente como invenção do Ocidente*.

dicionários europeus e, depois disso, situar as características atribuídas ao harém islâmico. Nesse último caso, usarei tanto os dicionários europeus quanto um conjunto de oito narrativas de viagem publicadas originalmente em inglês e em francês.

De início, é preciso ressaltar que considero aqui o começo da modernidade como ponto de viragem nas concepções europeias sobre os muçulmanos. Por razões que pretendo explorar ao longo deste livro, esse período marca uma significativa mudança no comportamento e no discurso em relação às terras islâmicas quando comparados ao período medieval. Além disso, a investigação sobre as origens e a formação de um suposto imaginário sobre o harém – tendo-se como fontes as narrativas de viagem – permitirá uma análise comparativa com a fonte principal deste trabalho cujo tema se centra no olhar europeu sobre os haréns no Reino de Marrocos, no século XVIII.

A discussão sobre o primeiro problema – a delimitação do conceito de *Oriente* ou Levante – se faz necessária para que possamos situar as relações que se estabeleciam entre os europeus e os povos da Ásia, em particular aqueles que professavam a religião islâmica. O Levante, no século XVII, remetia quase sempre ao Império Otomano e, de maneira menos destacada, à Pérsia. Quando lemos informações sobre o Norte da África, era o nome do Reino ou de alguma cidade que os autores apontavam. Isso por si só já questiona a noção de uma região islâmica homogênea. Ao lado disso, é preciso lembrar que o termo *Oriente* não é encontrado de forma disseminada nos viajantes da primeira metade do século XVII, como veremos adiante.

A análise da conceituação do termo *Oriente* e também do Levante nos ajudará a indicar a maneira – singular ou plural – pela qual os europeus entendiam e representavam as sociedades islâmicas. Isso, entretanto, traduzia apenas um elemento dentre tantos outros que compunham as relações entre os europeus e os árabes, turcos e persas. Portanto, será necessário verificar também de que modo os europeus empregavam as suas representações sobre esses povos no sentido de construir identidades nacionais ou mesmo uma identidade europeia. Esse tema será apresentado no item "O 'outro' na construção da identidade europeia", no Capítulo 2.

Após o levantamento de tais definições, passaremos aos apontamentos sobre o harém. Aqui, as fontes principais empregadas para se investigar o tratamento dado ao harém islâmico será um grupo de narrativas de viagem produzidas durante o fim do século XVI e o correr do século XVII – matéria deste capítulo –, somado àquelas construídas ao longo do século XVIII, tema a ser tratado no Capítulo 2. Pela imensa extensão de fontes, uma série de opções foi feita, obedecendo-se ao critério de seleção instituído aqui. Tais critérios serão apontados à medida que os textos forem analisados.

1.1 O Oriente e o harém nos dicionários europeus

Quando examinamos os dicionários europeus produzidos ao longo do século XVII e as narrativas de viagem do mesmo período, constata-se sem muita demora um fator recorrente: a heterogeneidade circundava o

conceito da palavra *Oriente*. No caso das três grandes regiões tratadas aqui – Império Otomano, Império Persa e Norte da África –, há que se considerar ainda outra variável: a posição particular do Norte da África em relação aos outros dois impérios. Por fim, o próprio "Norte da África" não deve ser tomado como uma área homogênea, como ficará evidenciado quando tratarmos o caso específico do Marrocos.

A maior parte dos viajantes do século XVII optava por escrever *Levante* ou o nome mesmo da cidade por eles visitada. Uma possível fluidez em torno do conceito de *Oriente* pode ser exemplificada nas definições dadas pelos dicionários franceses e ingleses. Na edição de 1690 do dicionário de Antoine Furetière (1619–1688), havia quatro entradas para "Oriente" e outras quatro entradas para "oriental". Desse modo, a primeira definição atribuída a *Oriente* era geográfica, ou seja, o lugar onde se elevam o "Sol e os astros" (FURETIÈRE, 1690, p. 810). A explicação geográfica era completada em uma das entradas para "oriental", isto é, tratava-se do lugar situado a *Oriente* da Europa. Portanto, a Síria e a Palestina eram países *orientais*, sendo o Japão *oriental* em relação à China (p. 810). As definições se referiam, além disso, às línguas como "o Hebreu, o Caldeu, o Siríaco e o Árabe", ou mesmo à jovialidade [*jeunes personnes*]. Já o termo "Levante" – embora exibisse definições muito próximas das encontradas para "Oriente" – possuía uma indicação diretamente vinculada aos "Maometanos" [*Mahometans*].

Quatro anos depois, o *Dicionário da Academia Francesa* [*Dictionnaire de l'Académie Françoise*] também considerava "Oriente" e "Levante" como sinônimos, mas ali se

fazia notar que o "Oriente é tomado pelas províncias da grande Ásia, como o Império Mogol e o reino de Sião e da China" (1694, vol. 2, p. 159). Nesse dicionário, embora o Levante fosse associado à "Pérsia, à Ásia Menor e à Síria", não havia qualquer conexão imediata entre essa palavra e os árabes ou os muçulmanos, normalmente chamados de maometanos pelos europeus desta época (1694, vol. 1, p. 641).

O primeiro dicionário inglês de que se tem notícia, *A table alphabetical*, de Robert Cawdrey (1604), listava apenas 2.543 palavras. As definições sobre elas eram concisas e o vocábulo "Oriente", tanto quanto "Leste" ou "Levante", não constavam do trabalho de Cawdrey[8]. Foi preciso esperar pelo século XVIII para encontrar o termo em um dicionário inglês. O *Lingua Britannica Reformata*, de Benjamin Martin (1749), definia *Oriente* por Leste [*East*], ou aquele que pertence ao Leste (1749, p. 443). Até o dicionário de maior destaque da sociedade inglesa não era muito esclarecedor quanto à definição do termo. O dicionário do Dr. Samuel Johnson (1709–1784), de 1755, possuía duas entradas para "Oriente" e duas para "Oriental". Nos dois casos, havia tanto referência ao nascer do sol, ou luz solar, quanto a leste, habitante dessa parte do mundo [*East*] (1768, p. 614).

As definições sobre *Oriente* nas sequentes edições do *Dicionário da Academia Francesa* não trariam quaisquer mudanças. As publicações de 1718, 1740, 1762 e 1798

---

[8] CAWDREY, R. A *Table Alphabeticall of hard usual english words*. Edited by Robert A. Peters. Gainesville: Scholars' Facsimiles & Reprints, [1604] 1966, <http://www.library.utoronto.ca/utel/ret/cawdrey/cawdrey0.html>

apresentavam o mesmo significado para esse termo. Outra semelhança entre as cinco edições desse dicionário – de 1694 a 1798 – era a equivalência atribuída entre as palavras *Oriente* e *Levante*. Mas ainda que os vocábulos fossem colocados como sinônimos, nem por isso se deixava de notar, a partir da edição de 1740, a diferença entre o “comércio do Oriente”, feito na “Ásia Oriental pelo Oceano”, e o “comércio do Levante”, feito na “Ásia ocidental pelo Mediterrâneo”. Como sublinha Mouna Alsaid, “o termo Oriente é um conceito político, e como tal, varia de acordo com as concepções geopolíticas” que estavam neste momento em transformação (2009, p. 11).

Além dos conceitos de *Oriente* e de *Levante*, os dicionários deste período nos trazem informações importantes sobre as regiões específicas estudadas aqui. Enquanto o dicionário inglês *Lingua Britannica Reformata* apontava o termo “Persas” [*Persians*], indicando que se tratava de “habitantes ou nativos da Pérsia” (MARTIN, 1749, p. 810), o *Dicionário da Academia Francesa* traria a entrada para “Pérsia” [*Perse*] somente em 1762 (vol. 2, p. 353). A definição dessa palavra, contudo, não exibia a menor relação com a geografia ou com os habitantes da Pérsia. Ali, o que se lia era sobre “a bela tela pintada” que vinha desse lugar. O Marrocos, por sua vez, não era lembrado nesses dicionários. Nem mesmo o termo “Barbárie” – usado para se referir de forma ampla ao Norte da África – era colocado como seu sinônimo[9].

---

[9] O termo Bárbarie não se referia a “toda a área norte do Saara”, agora chamada Norte da África ou Magrebe, mas apenas à sua parte norte, que “compreende a planície costeira e as montanhas ou, em outras palavras, os portos e seu interior” (THOMSON, 1987, p. 11).

Nos relatos de viagem, o emprego da palavra "Barbárie" para se referir ao Norte da África era disseminado. É certo que o termo poderia ser utilizado com a intenção de se aludir aos berberes, povo estabelecido nas montanhas do Atlas, entretanto, havia nele também uma carga valorativa. O uso do vocábulo "Barbárie" com a intenção de ultrajar os muçulmanos do Norte da África é defendido por Nabil Matar, para quem a crescente hostilidade em relação aos islâmicos levou à aplicação desse termo (MATAR, 1999 apud RAMLI, 2009, p. 46). O juízo de valor embutido na palavra pode ser verificado tanto em uma apreciação interna ao Marrocos quanto na comparação com os seus vizinhos geográficos.

O texto do médico e viajante William Lempriere é bastante esclarecedor em relação ao tom depreciativo acerca do Marrocos. A sua narrativa ressaltava com vigor as deficiências, as degenerações e os problemas encontrados nesse Reino. Do solo às construções arquitetônicas, englobando o excesso de santuários e a ignorância médica dos doentes, tem-se a sensação de que quase tudo beirava a esterilidade e o descuido. Quando o médico constatava a presença de terras férteis, dizia ele que isso demonstrava como a natureza tinha a intenção de fazer residir nesse lugar "um povo mais civilizado" do que os seus habitantes (1800, p. 56).

Também em comparação com outras regiões árabes ou islâmicas, o Norte da África ocupava uma posição inferior. O exame das narrativas de viagem nos mostra como os destinos mais procurados pelos europeus consistiam em regiões do Império Otomano – com destaque para Istambul – e da Pérsia. Quando o Norte da África

compunha o intento do viajante, era o Egito certamente o local mais visitado e não a "Barbárie". Não será difícil encontrar afirmações como a de Lempriere que destacava a produção de tapetes do Marrocos, mas afirmava logo em seguida que esses eram um pouco inferiores àqueles feitos na "Turquia" (p. 70).

Já a entonação valorativa e generalizante do termo pode ser encontrada na opinião de outro viajante, o padre francês Joseph Besson (1610–1691), em sua passagem pela Síria em 1660. Ao apontar as características negativas dessa sociedade – como aquela que se referia ao fato de tais pessoas não terem fé, o que as aproximaria dos "animais" –, ele afirmava que "estes povos do Levante" guardavam "muita proximidade com os Bárbaros" (1660 apud HARRIGAN, 2008, p. 81). Os "bárbaros" em questão eram os povos da América, pois o padre lamentava ainda a semelhança entre os "Sírios árabes" e os "Selvagens" do Canadá.

Diante desse breve panorama, é adequado pensar tanto na heterogeneidade do termo *Oriente* ou *Levante* quanto na existência de três grandes regiões islâmicas nos textos do período moderno europeu a serem analisadas aqui: o Império Otomano, a Pérsia e a "Barbárie". Mesmo dentro desses blocos, havia particularidades notáveis. O Egito era tomado pelos europeus como uma importante região dentro dos domínios do Império Otomano. Do mesmo modo, deve-se ressaltar que a regência otomana exercida sobre Argel [na Argélia], Túnis [na Tunísia] e Trípoli [na Líbia] era monopolizada por apenas um homem, o *dey*, mas a lealdade aos otomanos se revelou gradualmente corroída (OGOT, 1992, p. 256). Por fim,

fronteiras políticas e identidades nacionais na Europa não se resumiam a fator consolidado, o que dificultava também a manutenção de uma visão linear e imóvel sobre os povos islâmicos.

Um percurso pelas definições sobre as habitações femininas nos palácios islâmicos também nos revela os variados entendimentos a que esse espaço estava submetido. Antes disso, deve-se notar que foi apenas no século XVII que os dicionários ingleses passaram a ser publicados. Até então, havia dicionários bilíngues, como inglês/francês ou inglês/latim (BARBER; BEAL; SHAW, 2009, p. 216). Considerando-se apenas as publicações deste século, verifica-se a ampla ausência da palavra "harém" nos dicionários ingleses e franceses. No caso do dicionário de Robert Cawdrey, de 1604, nem a palavra harém, nem a palavra serralho eram listadas.

No final do século XVII, o lexicógrafo Elisha Coles (c. 1640–1680), no seu dicionário bilíngue inglês/latim, apresentava o termo "serralho" apenas como *Aula Imperatoris Turcici*, ou seja, palácio dos imperadores turcos (1679, [s. p.]). Significado similar era adotado por Thomas Blount (1618–1679), na edição de 1707 da *Glossographia Anglicana Nova* – dicionário publicado originalmente em 1656. Ali, o serralho era entendido simplesmente como o "Palácio do Grão-Senhor" (1707, [s. p.]).

Para provar as oscilações com que o termo serralho aparecia e a partir das quais era conceituado nos dicionários ingleses, deve-se lembrar da obra de Edward Phillips (1630–c. 1696). O dicionário, intitulado *O Novo Mundo das Palavras Inglesas* [*The New World of English Words*] e publicado originalmente em 1658 (DRAKE, 2003,

p. 853), trazia em sua edição “revista, corrigida e ampliada” de 1706 um significado bem mais extenso do que aquele lido em Thomas Blount. O serralho era assim definido: “um palácio dos príncipes entre as nações do Leste, especialmente, aquele do imperador dos *Turcos*, onde as suas concubinas são mantidas como séquito ou comitiva de mulheres” (PHILLIPS, 1706, [s. p.]).

A instabilidade do termo “serralho” será encontrada também nos dicionários franceses. No dicionário de Antoine Furetière, de 1690, não havia entrada para harém, mas somente para serralho [*Serrail*]. Ali, as definições sobre a palavra eram abundantes. A primeira delas apresentava o serralho como o “palácio de um príncipe, de um grande senhor no Oriente”. Ainda nessa definição, o autor informava que o palácio onde residia o “Grão-Senhor em Constantinopla” também abrigava as suas concubinas. Na sequência, o serralho era tomado como um lugar de “deboche”, uma casa em que “alguns grandes senhores apoderam-se de mulheres para se divertirem”. Por fim, serralho era apontado como um celeiro das casas reais onde se mantinham “leões, ursos ou outros animais selvagens” (FURETIÈRE, 1690, vol. 3, p. 532).

No *Dicionário da Academia Francesa*, de 1694, também não havia entrada para o termo harém. A indicação que fazia referência aos palácios islâmicos era a palavra serralho [*Serrail*], definida como “palácio” onde ficavam os príncipes (1694, vol. 2, p. 471). Ali, e ao contrário do que alegava Furetière (1690), alertava-se sobre o caráter inadequado em se tomar o serralho como um local de manutenção de mulheres com vistas ao prazer. Essa conceituação era distinta daquela que se lia no dicionário

organizado por Pierre Richelet ainda em 1694. Nesse caso, o autor afirmava não apenas que o serralho era o local em "Constantinopla onde o Grão-Senhor tem as suas mulheres", como sustentava serem essas mulheres "muito belas" (1694, p. 367).

A partir das indicações expostas nos dicionários, dois fatores deverão ser considerados em torno da palavra "harém". A primeira diz respeito à lacuna que se observa em relação ao emprego desse termo durante a extensão do século XVII. A ausência dessa palavra não era exclusividade dos dicionários, como se poderá notar nas narrativas de viagem analisadas neste capítulo. Além disso, o conceito constantemente atribuído à palavra serralho atravessaria os Seiscentos. Se havia alguma unanimidade acerca do serralho islâmico nas tintas dos autores europeus era a sua definição física, ou seja, o entendimento do serralho como um palácio.

1.2 As várias faces do "outro"

Os primeiros contatos sistemáticos entre os povos latinos e o "outro" – asiático – se deram nas "Cruzadas", a partir do século XI. Mas ainda que a motivação dessas expedições tenha sido o combate aos "infiéis", a relação que se estabeleceu entre os cristãos e os muçulmanos não deve ser resumida ao confronto, por todo o tempo (PERNOUD, 1960, p. 197). Por isso, é possível que se proponha a tese, como a de Edouard Perroy, que afirma serem as "'Cruzadas' uma 'instituição permanente', através da qual se instaurou um vai e vem regular entre a

Europa e a Ásia" (1995, p. 269). Nesse contato, verifica-se seguramente a face combativa entre os lados, mas também uma proximidade entre os grupos cristão e islâmico. Diante disso, tal e qual as canções de gesta, o Levante era apresentado como "um monstro de crueldade, de barbárie, de violência de guerra", para, em seguida, revelar-se "um encantador de mil feitiços, de luxo e de opulência" (MAGRI, 1995, p. 13). Entre esses dois polos antitéticos, haveria ainda inúmeras nuances de representação.

Durante o período medieval, já se podia vislumbrar, portanto, uma marcação das diferenças entre o que era característico da Europa cristã, cujos limites geográficos, *grosso modo*, contornam a Europa ocidental, e um grupo que lhe era estranho, ameaçador por vezes, e que se destacava por seus elementos religiosos: os muçulmanos. Entretanto, é necessário considerar que, se havia um desconforto da cristandade europeia em relação a esse "outro", houve, do mesmo modo, momentos de "encontros culturais", nos quais, muitas vezes, a aproximação com os valores árabes ou islâmicos e até a admiração por tal sociedade não eram incomuns. O fato é que durante esse período não havia uma ideia de Europa bem delimitada, sequer de *uma* cristandade que fosse homogênea de leste a oeste do Império Romano. Em virtude da complexidade que atravessava essa sociedade – depois identificada sob a alcunha de *Ocidente* –, é possível encontrar, por exemplo, uma maior afinidade entre cristãos de Bizâncio, da Ásia Menor e da Síria com o "mundo muçulmano do que com os seus correligionários do Ocidente" (HENTSCH, 1988, p. 59), ou, ainda, ler em um cronista cristão elogios a seus

inimigos durante as "Cruzadas"[10]. Não é demais lembrar que os próprios "cruzados" atacaram Constantinopla em 1203 (MADDEN, 2004, p. 104-109).

Ocorre, contudo, que nem todos os cristãos que se punham a escrever sobre o Islã mantinham algum tipo de relação direta com os muçulmanos. E isso não impediu, por certo, que houvesse uma expansão dos escritos sobre os "infiéis". Dentro dessa produção, não havia uma postura uniforme sobre o Islã, como se poderá notar nas representações produzidas entre a chamada "Baixa Idade Média" e a modernidade[11]. O interesse pelas características socioculturais dos muçulmanos – que podemos encontrar nos relatos de viagem – é um exemplo disso, já que o cenário de combate perderia espaço para a própria importância da experiência de viagem. A "heresia maometana", entretanto, será ao longo desse período combatida "com maior ou menor grau de virulência" (BERRIOT, 1986, p. 11-25).

Pela quantidade de lendas, escritos vexatórios e biografias dedicadas ao mensageiro islâmico, Muḥammad[12] (c. 570–632), há razões para considerar que no período medieval o elemento que mais incomodava os cristãos era a expressão religiosa do Islã, de modo que os ataques ao "outro" não impediriam a disseminação dos escritos

---

[10] Trata-se de um cronista anônimo da primeira "Cruzada" que destacou a "sagacidade, os dons guerreiros e a bravura dos turcos" (HENTSCH, 1988, p. 59).

[11] Autores como Paul Bancourt defendem mudanças nas representações europeias sobre os muçulmanos ao longo da própria "Idade Média". Ele argumenta que "pelo último quarto do século XII, o retrato do sarraceno leal cresceu em popularidade" (FRASSETTO; BLANKS, 1999, p. 59).

[12] Ver o capítulo "Maomé" em *Estrutura do Harém: Despotismo Asiático no Ocidente Clássico* (GROSRICHARD, 1988, p. 132-160).

filosóficos e médicos árabes entre as elites cristãs. Thierry Hentsch iria mais longe, ao afirmar que é a partir do saber árabe que as "novas elites europeias se constituem como elites científicas. É deste saber que elas tiram uma parte importante de sua autoridade" (HENTSCH, 1988, p. 67).

Os ataques ao mensageiro do Islã continuaram ao longo da "Idade Média", ao mesmo tempo que o crescimento do Império Otomano levaria a mudanças no discurso e no comportamento dos cristãos em relação aos muçulmanos. O século XVII é emblemático nesse sentido, pois se passava a uma produção intelectual cada vez mais vasta sobre o Levante. Sobre isso, Alain Grosrichard ressalta que a primeira publicação sobre os turcos voltada a um entendimento do grande público é *História geral da religião dos turcos*, de Michel Baudier, de 1626 (1988, p. 136), autor que compõe o conjunto de relatos a serem examinados neste capítulo.

É possível encontrar dentre os viajantes-autores um uso corrente do termo *maometano* para se referir à religião islâmica. Mais ainda: verifica-se o emprego do termo *turco* para designar os *muçulmanos* de forma ampla. Para citar um exemplo, podemos lembrar o processo do Santo Ofício contra o moleiro Menocchio, de Friuli [nordeste da Itália], na segunda metade do século XVI, analisado pelo historiador italiano Carlo Ginzburg. Ao falar sobre as religiões conhecidas, o moleiro fazia menção aos "cristãos, heréticos, turcos, judeus" (2006, p. 52), o que pode nos indicar que a palavra *turco* era usada como sinônimo de *muçulmano*[13]. A apropriação desse designativo remetia,

[13] O historiador Felix Konrad, em *From the 'Turkish Menace' to Exoticism and Orientalism: Islam as Antithesis of Europe* (1453–1914)?", afirma que,

certamente, à forte proximidade turca frente à Europa. O termo *muçulmano*, de outro modo, que alude à religião islâmica, conhecida dos europeus desde o século VIII d.C. com a presença de árabes-islâmicos na península Ibérica[14], não era empregado de forma disseminada pelos viajantes.

Como anunciavam os viajantes franceses Jean-Baptiste Tavernier (1605–1689) – em sua viagem pelo Império Otomano, pela Pérsia e pelas Índias Orientais, entre 1630 e 1668 – e Jean de Thévenot (1633–1667) – que empreendeu duas viagens ao Levante –, não era necessário descrever em pormenores a religião islâmica, afinal, muitos já haviam escrito a seu respeito (HARRIGAN, 2008, p. 138). As viagens para a Ásia e para a África, contudo, multiplicavam-se. A curiosidade, atrelada a uma gama variada de projetos pessoais, atraía viajantes para regiões islâmicas e gerava uma produção crescente de relatos de viagem. O tema religioso perdia espaço e dava lugar às observações sobre a vida cotidiana nessas sociedades. Nesse cenário, o interior dos palácios reais emergia como um dos objetos de interesse dos viajantes-escritores.

1.3 As viagens ao Levante

No século XVII, um extenso número de mercadores, diplomatas, religiosos ou curiosos rumou em direção a regiões islâmicas com intentos os mais variados como

desde a metade do século XV, "tornou-se costume equiparar muçulmanos com turcos" (2011, [s. p.]).

[14] Sobre a expansão do Império Árabe-islâmico na península Ibérica em 711, ver "O califado de Damasco" (HOURANI, 2006, p. 48-57).

se pode perceber em seus registros de viagem. Como o Império Otomano era um dos lugares mais visitados – particularmente a sua capital, Istambul –, podemos supor que muitos homens e algumas mulheres tenham sido estimulados a viajar por acreditarem no enfraquecimento do poder otomano e no seu sistemático declínio[15]. Há que se assinalar, contudo, que a própria força político-militar otomana se revelava um atrativo para os europeus interessados em tecer negócios com esse império.

Some-se a isso um ranço religioso causado pelos turcos nas populações cristãs europeias, ainda durante o século XVII. O viajante francês Du Loir, que permaneceu dezessete meses em Istambul, temia que a "tirania da dominação" turca pudesse subjugar toda a cristandade, como ocorrera aos gregos (1654, p. 18). Outro viajante francês em passagem pelo Império Otomano, Jean Coppin (c. 1615–c. 1690), afirmava que o poder otomano era uma "torrente que nos ameaça incessantemente, que penetrou profundamente e se prepara para inundar toda a Europa, como já inundou a parte mais bela da Ásia" (1686, p. 7). Por isso, uma nova "Cruzada" não apenas se justificava, como tardara demais para ser empreendida (GROSRICHARD, 1988, p. 30).

Havia, por fim, o próprio discurso do despotismo povoando as mentes europeias, fator que movia os europeus ao Império Otomano com a intenção de perscrutá-lo

[15] Para Alain Grosrichard, se durante os séculos XV e XVI o Império Otomano era tido como "um inimigo temido, até mesmo odiado, mas respeitado", a partir do século XVII os viajantes europeus descobriam a sua esclerose (1988, p. 29).

para poder evitá-lo[16]. Nenhuma dessas razões, contudo, era mais sólida do que as oportunidades de negócio que a viagem poderia oferecer. A atração pelo Levante neste momento era fortemente marcada pelas predisposições comerciais. Do Mar Mediterrâneo à região do Oceano Índico, havia uma crescente presença de mercadores europeus. Como afirma Albert Hourani, Alepo se transformou no principal centro de comércio do *Próximo Oriente*, incluindo-se aí uma grande comunidade de comerciantes ingleses (1989, p. 229). O comércio em Alepo já no século XVI era tão conhecido, que autores como um certo Richard Wragg diria que se furtaria de falar sobre esse assunto, devido ao grande conhecimento a seu respeito (MACLEAN, 2004, p. 84).

O médico inglês William Lempriere também reconhecia a potencialidade do comércio entre a Europa e o Reino de Marrocos, mas alertava que o único impedimento material a tal atividade era a "inconveniência e insegurança dos portos" no reino mouro (1800, p. 65). Esse incitamento das relações mercantis levou a mudanças de ordem política em prol dos europeus; afinal, os países da Europa passaram a contar com embaixadores e cônsules nos domínios otomanos, ao passo que estes somente teriam embaixadas próprias no período das guerras napoleônicas, no século XIX (HOURANI, 1989, p. 229-230). Foi apenas em 1850 que os persas fixaram missões diplomáticas permanentes em Londres, São Petersburgo e em Istambul (DARYAEE, 2012, p. 330). Situação idêntica

[16] O uso do despotismo para pensar o crescimento do poder político absoluto na Europa é amplamente desenvolvido por Alain Grosrichard (1988, p. 9-72), em particular na "Genealogia do Monstro".

ocorria com o Marrocos, cujo único consulado permanente antes de sua independência para a França, em 1956, era aquele estabelecido na colônia britânica de Gibraltar (BROWN, 2012, p. 1).

As viagens deste período inauguraram uma literatura particular que não se fazia conhecida somente de um pequeno número de letrados. A linguagem dos viajantes-autores, menos afeita a uma severidade de gabinete, contribuía certamente para uma disseminação de suas obras, já que estava fincada no avanço da impressão textual. As viagens ganhavam espaço, e com elas crescia a produção dos registros impressos, o que promoveu a formação e a consolidação deste mercado literário (REQUEMORA, 2002, p. 249).

Afora o uso de uma linguagem mais simples, este tipo de literatura – que ia se constituindo em um gênero – guardava duas diferenças sobressalentes em relação a outros escritos. A documentação sempre teve uma "função importante na viagem" (SHERMAN apud HULME; YOUNGS, 2002, p. 17). Deve-se lembrar, aqui, que o resultado de uma viagem excedia muitas vezes o texto. Foram numerosos os viajantes que usaram mapas, gravuras de animais, de pessoas, outros anexos, para ampliar o conhecimento descrito na narrativa. Ao longo do século XVIII, os viajantes passaram a recolher inclusive objetos particulares à sociedade visitada. Como exemplo, pode-se citar o caso de James Cook que em três viagens pelo Pacífico, entre 1768 e 1780, coletou centenas de objetos nas sociedades visitadas[17]. Some-se a isso o caráter testemunhal

[17] O Museu Nacional da Austrália, em parceira com a Universidade de Göttingen, disponibiliza o acervo online: <http://www.nma.gov.au/history/cooks_pacific_encounters>.

do texto, daí a confiança atribuída ao relato mesmo. A discussão sobre a estrutura da narrativa será retomada no Capítulo 3.

Narrativas de viagem já eram produzidas com frequência antes do século XVII, especialmente em virtude das viagens europeias ao "Novo Mundo". A novidade dos relatos dos Seiscentos será, então, o largo tratamento dado ao tema do Levante. Já se poderá perceber em tais narrativas uma consolidação de determinadas ideias sobre os muçulmanos, que se tornariam, pouco a pouco, generalizadas. Por exemplo, já se lia no texto de um capelão inglês a afirmação de que, se conhecessem a miséria do povo que vivia sob a tirania dos otomanos, os ingleses poderiam se considerar a mais feliz das nações (BAKTIR, 2007, p. 11). Não sem motivo, o despotismo era um grande tema de reflexão dos autores europeus durante o século XVIII, como já ressaltado.

Os registros de viagem buscavam realçar as diferenças entre a Europa e o *Oriente* para além do sentido religioso. Eram as características sociais das regiões islâmicas que ganhavam destaque nesse tipo de literatura. Mas são justamente esses elementos que nos permitem verificar de que maneira se operava a aproximação entre um europeu e um árabe, persa ou turco. Então, nesse mosaico de relações, será possível encontrar autores que se "contentam" em "falar de maneira geral, porque são todos os mesmos povos" (PYRARD, 1619 apud HARRIGAN, 2008, p. 87); outros que poderiam nutrir admiração pelo conhecimento de povos distantes; e outros, ainda, que poderiam encontrar no Levante ruínas de um passado glorioso. Não é menos certo que essas concepções pudessem aparecer de forma combinada em um mesmo autor.

A elaboração da narrativa de viagem não nascia, por suposto, de uma experiência isolada de seu autor, ou seja, o viajante partilhava já de uma tradição narrativa e oral anterior ao seu próprio tempo (HARRIGAN, 2008, p. 47). Nesses contatos entre o viajante e a sociedade visitada, não é improvável, portanto, que o primeiro construísse o seu relato pautando-se em alguma medida nesse conjunto prévio de ideias. É necessário lembrar, contudo, dos limites de verificação de tais apropriações. Não há como dimensionar precisamente o alcance e as sucessivas transformações – se é que assim ocorreu – de representações medievais, por exemplo, nos textos de viagem modernos, uma vez que aquelas estavam calcadas em uma tradição eminentemente oral. Ainda que seja assim, buscarei indicar os possíveis vestígios da cultura oral nos relatos de viagem, no Capítulo 3.

Dados os meandros de tais "encontros culturais", é razoável que consideremos as particularidades de determinadas viagens, para que em seguida se possa esboçar um quadro mais amplo das relações tecidas. Muitas foram as imagens negativas criadas sobre os árabes ou muçulmanos. Porém, em igual medida, muitas tentativas de aproximação e de compreensão das culturas estrangeiras podem ser apreendidas dos viajantes, o que nos permite aventar a história dialógica construída por essas sociedades em torno do Mediterrâneo. Os frequentes contatos entre esses povos nos ajudarão a apontar, por fim, as razões de determinadas imagens terem se sobrepujado a outras, a ponto de se afigurarem em um cânone relativamente delimitado sobre o muçulmano.

Encarando os relatos de viagem enquanto fontes factuais (HARRIGAN, 2008, p. 37), o que se pretende aqui é verificar de que modo se estabelecia o contato entre o viajante e o povo visitado, atentando-se a qualquer substrato de valores europeus na formação das imagens sobre uma sociedade que não lhe era familiar. Consciente das funções políticas, econômicas ou mesmo religiosas que as sociedades islâmicas desempenhavam para os países europeus, esses viajantes tanto poderiam assumir um comportamento condizente com a sua própria experiência nos países estrangeiros quanto revelar a recorrência de padrões já conhecidos dos europeus, como aquele relacionado ao temor religioso. A julgar pelas imagens lascivas sobre o mensageiro do Islã circulantes desde o período medieval, poderíamos ver aberto aqui o terreno para a observação, descrição e divulgação das práticas sexuais dos povos do Levante, compreendendo-se também o espaço do harém.

A literatura de viagem se revela uma fonte em potencial para se pensar a história dessas imagens, porque circulava de forma intensa entre os ingleses e certamente entre os franceses. Como alega Hasan Baktir, "os livros de viagem e as cartas de viagem vendiam aos milhares" (BAKTIR, 2007, p. 24). Pelo aumento do público leitor, pelos preços baixos e pelo sucesso alcançado, é possível afirmar que esse gênero estava entre os mais populares no século XVIII, superando muitas vezes as próprias novelas (BAKTIR, 2007, p. 24). Mesmo antes, podem-se encontrar textos ao modo de *best sellers*. O relato do húngaro Bartolomej Georgijević, que registrava a sua experiência de treze anos de escravidão entre os otomanos, foi traduzido e reimpresso ao menos 88 vezes entre 1544 e 1600

(MACLEAN, 2004, p. 4). Diante disso, o poder de representação cultural projetado por tal literatura ganhava destaque, sendo essas representações cruciais quando se busca um entendimento sobre o tratamento teórico dado ao Levante pelos europeus. Como espaço de produção e de recepção das imagens construídas pelos europeus, a narrativa de viagem poderá ser vista como uma síntese das representações que circulavam pela Europa ao longo do período moderno.

1.3.1 Os viajantes ingleses

> *"[...] before the English travelers met such people in the Eastern Mediterranean, they constituted only abstractions to him".*
>
> Hasan Baktir (2010, p. 887).

É provável que um dos primeiros ingleses a viajar para o leste do Mar Mediterrâneo tenha sido um homem comum, não frequentador do ambiente real. Thomas Dallam (c. 1575–c. 1630), diferentemente de um grande número de viajantes ingleses do século XVII, não tinha no comércio o seu objetivo principal. Foram as suas habilidades como construtor de instrumentos musicais que cativaram, primeiramente, a rainha inglesa e, depois, o sultão otomano. A rainha Elizabeth I (1533–1603) havia ficado tão impressionada com um instrumento musical construído por ele, que resolveu mandar igual presente ao imperador otomano, Mehmet III, que governou entre 1595 e 1603. A entrega do instrumento musical como presente ao sultão ocorria em um momento em que a rainha inglesa

buscava o apoio dos turcos contra os seus inimigos cristãos do Reino da Espanha[18].

Pouco se conhece a respeito da vida de Dallam. Pela lápide de seu filho, em New College, Oxford, sabe-se que ele era natural do vilarejo de Dallam, em Lancashire (BENT, 1893, p. xvi). A partir de escassas informações encontradas na obra de Gerald MacLean e também na Enciclopédia Britânica, pode-se afirmar sobre o seu envolvimento com atividades artesanais e braçais, ainda que se encontre uma defesa sobre as origens distintas de sua família, a qual teria se dedicado a construir órgãos musicais (BENT, 1893, p. xix). Além de construtor de instrumentos musicais, Dallam tornou-se membro de uma associação de ferreiros, a *Blacksmiths' Company*, e mais tarde desempenhou função como alugador de cavalos. Um dos instrumentos musicais feitos por ele havia sido idealizado a pedido do *King's College*, cuja construção ocorreu entre 1605 e 1606 (BENT, 1893, p. xvii).

Como lembra MacLean, Dallam não tinha muito conhecimento anterior sobre a região que visitaria e, além disso, embarcou às pressas. Essas razões poderiam levar a contribuições genuínas do pensamento de um europeu sobre o Império Otomano. De fato, a visão de Dallam raramente evocava uma ideia apriorística sobre o que ele encontraria em sua viagem (MACLEAN, 2004, p. 112). Por não ser um cavalheiro educado à maneira clássica, nem estar a serviço da diplomacia ou do conhecimento bíblico,

---

[18] A encomenda e a entrega do presente ao sultão otomano simbolizavam tanto a busca por uma aliança política na guerra contra os cristãos da Espanha quanto a necessidade de alargamento das relações comerciais motivadas pela *Levant Company*, fundada em 1581. Sobre isso, ver Wood, 1935.

o seu texto pode nos revelar elementos que não conheceríamos de outra forma (MACLEAN, 2004, p. 7).

Thomas Dallam embarcou em direção ao Império Otomano em fevereiro de 1599. Quando o navio chamado Hector [*Heckter*] chegou a Gallipoli (península no nordeste da atual Turquia), embarcou também Thomas Glover, futuro embaixador britânico em Istambul. Ao contrário de Glover, Dallam não devia possuir conhecimento da língua turca[19]. Isso pode ser concluído a partir do trecho em que ele afirmava sobre o seu "intérprete" (DALLAM apud BENT, 1893, p. 75). O resultado da sua viagem foi transformado em livro, recebendo o título *A brefe Relation of my Travell from the Royall Cittie of London towardes the Straites of Mariemediteranum, and what hapened by the waye*. As suas experiências de viagem foram registradas mês a mês, de modo que os eventos podem ser lidos na sequência temporal. O viajante não deixou assinalada qualquer expectativa em relação ao que esperava encontrar lá. Do mesmo modo, não chamou a atenção, no início de seu texto, para o harém ou para o serralho do sultão. Por tal razão, é possível que, caso ficasse admirado do palácio e das mulheres do sultão Mehmet III, concedesse algum destaque à cena observada.

Como já se pôde notar nas definições dos dicionários, "serralho" era o termo amplamente empregado pelos autores e possuía uma significação mais abrangente, indicando o palácio dos imperadores do Levante. A palavra faz alusão tanto ao *serāi*, em turco, quanto a *sarāi*, em

[19] Glover havia vivido durante muitos anos em Istambul, e possuía um "perfeito entendimento" acerca da língua e das leis turcas (WOOD, 1935, p. 80).

persa, visto que, nesse último caso, pode se referir a palácio, à estalagem e à hospedaria (NIMER, 2005, p. 269); já harém, que remete à palavra *harām* em árabe, originando o *haremlik* em turco, indica o espaço particular do convívio feminino dentro do palácio ou da casa (p. 84). Nesse momento de produção das narrativas, o termo serralho podia tanto remeter ao palácio quanto ao espaço feminino dentro do palácio. Nas narrativas de viagem do século XVII, serralho era mais empregado do que harém.

Portanto, ainda que houvesse uma fronteira fluida entre os termos harém e serralho, fato é que o espaço privado dentro dos palácios islâmicos se fazia conhecido dos europeus e não devia consistir em um tema estranho a Thomas Dallam. A imagem que teve o construtor de instrumentos musicais antes de acessar o serralho foi aquela da mulher islâmica no espaço das ruas. Ao passar por Argélia, Dallam fez alusão tanto às turcas quanto às mouras. Diria ele que todas andavam com as suas faces cobertas, assegurando ser comum encontrar quem acreditasse ou pensasse que tais mulheres não possuíam alma. Ele encerrava afirmando que seria bom para elas caso não tivessem alma, pois nunca iam à igreja [*churche*] ou às orações com os seus maridos (DALLAM apud MACLEAN, 2004, p. 15-16).

Embora tivesse escrito tal tipo de observação, o que se percebe é que a visão de Dallam sobre a sociedade islâmica, de uma forma geral, não era construída pela ótica dos ensinamentos religiosos, tampouco afeita a lições de cunho moralista. Por isso, não será uma tônica do autor tomar a posição de autoridade religiosa ante os muçulmanos, muito menos lançar incitamentos a respeito de comportamentos adequados a um inglês vivendo em

uma sociedade desconhecida. De todo modo, sua declaração sobre as mulheres, acompanhando a afirmação de MacLean, logo seria disseminada a todas as mulheres estrangeiras (2004, p. 16).

Dallam desembarcou em Istambul em agosto de 1599. A sua chegada à capital do Império Otomano era já um indicativo de como o inglês empregava o termo "serralho". O artesão indicava que se avistavam as "Sete Torres" ou o primeiro porto antes de se alcançar o serralho [*surralia*]. O serralho era tomado, portanto, como uma construção física ou, mais especificamente, como o palácio do Grão-Senhor turco (DALLAM apud BENT, 1893, p. 57). A palavra era grafada tanto com "s" minúsculo quanto com "s" maiúsculo, e aparecia sob duas formas: *surralia* e *surralya*. As grafias *Surraliae* e *Surraliao* apareceram uma única vez.

A fim de instalar o instrumento musical, Dallam conseguiria permissão para frequentar o palácio real ao longo de um mês. O viajante chamava a atenção para o fato de os portões do palácio serem fechados rapidamente para que ninguém entrasse ou saísse dali sem o consentimento de um "turco corpulento", certamente, o guarda do portão. No segundo portão, o seu intérprete precisou informar ao guarda o que eles fariam no palácio, ou, como escreveu Dallam, "a nossa atividade". Pelo período de um mês, Dallam afirmou ter jantado "todos os dias no Serralho", apreciando as uvas que lhe eram oferecidas após a carne.

Ao entrar no serralho, termo que o viajante definiu como "Corte do Grão-Senhor" (DALLAM apud PENZER, 1952, p. 32), Dallam escreveu que esse lugar parecia mais uma igreja do que uma casa. Na sequência, ele

afirmava que "não se tratava de uma moradia qualquer, era uma casa do prazer" (DALLAM apud BENT, 1893, p. 62), mas também uma "casa da violência", já que o imperador havia mandado matar dezenove irmãos e mais de vinte irmãs. Todos haviam sido estrangulados por surdos-mudos, cujo emprego na Corte Otomana era bastante comum. Neste "palácio de atrações luxuosas e perigos implícitos" – como escreveu MacLean –, Dallam logo começou a pensar que a sua liberdade estivesse em risco, demonstrando esse sentimento adiante.

Após a sua apresentação musical e o sucesso alcançado, Dallam foi levado cada vez mais para o interior do serralho de Mehmet III. E o que ele passou a vislumbrar a partir dessa incursão deixou-o maravilhado, como se estivesse em "outro mundo". Aqui, Dallam pôs em destaque a prerrogativa que lhe havia sido conferida, ou seja, a possibilidade de entrar no serralho do sultão, privilégio que nenhum outro cristão havia obtido (DALLAM apud KAMPS; SINGH, 2001, p. 66). Alegação similar será encontrada na obra do médico William Lempriere em sua viagem ao Marrocos em 1789, narrativa que será discutida no Capítulo 4. Após o sucesso da nova apresentação, Dallam foi convidado a permanecer no império para sempre. Ao dizer que tinha esposa e filhos que aguardavam por seu retorno, foram ofertadas mulheres do próprio harém de Mehmet, dentre as quais Dallam poderia escolher as melhores.

Ao caminhar pelo serralho, Dallam conheceu câmaras privadas do senhor otomano e pôde ver algumas de suas concubinas. Embora a parede fosse protegida com ferro, ele conseguiu avistar trinta concubinas do sultão em

um jogo de bola. O viajante descreveu seus cabelos trançados a pequenas pérolas, caindo-lhes pelas costas. Em princípio, Dallam pensou se tratarem de rapazes [*yonge men*], mas depois percebeu que eram mulheres e muito bonitas [*verrie prettie*]. Ele ficou fascinado com o que viu. As roupas que elas usavam – continuava o autor – eram "brancas como a neve" (DALLAM apud PENZER, 1952, p. 167) e finas como a musselina, o que lhe permitia ver a sua pele (DALLAM apud MACLEAN, 2004, p. 45). Algumas, ainda, estavam com as pernas nuas, adornadas com um anel de ouro. O autor olhava com tanto interesse as mulheres no palácio, que o seu guia ficaria muito bravo com ele [*verrie angrie*]. O fato é que o viajante se sentia maravilhado diante deste cenário, como ele mesmo notara (DALLAM apud PENZER, 1952, p. 167). Mesmo diante desse panorama, o artesão recusou a oferta de permanecer no palácio e embarcou de volta para a Inglaterra, em 28 de novembro.

A admiração genuína de Dallam pelas concubinas é o único episódio que se aproxima do tema das habitações femininas dentro do palácio otomano. O autor não prolongou esse assunto, nem se ocupou em discutir conceitualmente este lugar. É importante lembrar que, ao falar sobre tal episódio para o seu intérprete, este o aconselhou a não contá-lo a mais ninguém; nenhum turco deveria ouvir essa história (DALLAM apud BENT, 1893, p. 75). Esse fato reforça o caráter de proibição a que o harém e as mulheres do governante otomano estavam sujeitos. Além disso, a sua atração pelas mulheres do Grão-Senhor não poderia gerar maior impacto entre os leitores europeus, ao menos por uma razão: Dallam decidiu não publicar o

registro de sua viagem. Como nos lembra MacLean, a sua narrativa ficou desconhecida do grande público até 11 de novembro de 1848, quando o manuscrito foi comprado pelo Museu Britânico, adquirido de um colecionador, Henry Rhodes.

Ao contrário de Thomas Dallam, William Biddulph publicou o seu livro, relatando as suas experiências de viagem. A data de sua chegada a Istambul é imprecisa, mas, de acordo com MacLean, ele pode ter desembarcado na cidade entre outubro de 1601 e o início de 1607 (2004, p. 75)[20]. O texto que veio a público não deixava entrever o seu nome. O autor preferiu adotar um pseudônimo, alegando que o livro fora publicado contra a sua vontade. Por certo, Biddulph, enquanto representante da Igreja protestante, ficara temeroso acerca de possíveis consequências da publicação da obra, já que relatos de viagem pareciam não gozar do mais alto posto na hierarquia literária. Alie-se a isso o fato de que escrever sobre os seus contemporâneos não consistia em uma situação confortável.

O relato de sua viagem foi construído a partir das cartas que Biddulph enviava para o seu irmão, Peter. A edição de seus textos veio a público em 1609, sob o título *The Travels of certain Englishmen into Africa, Asia, Troy, Bythnia, Thracia, and to the Blacke Sea*. Para MacLean, Biddulph parece ter sido o primeiro capelão inglês a publicar um texto sobre o Império Otomano. Se Thomas Dallam não se mostrara preocupado nem com a divulgação de sua viagem, nem com a moralidade inglesa, Biddulph,

[20] No texto mesmo de William Biddulph, aparece a informação de que a viagem iniciou-se em 1600 e terminou em 1609 (PARKER, 1999, p. 83).

ao contrário, construirá suas observações orientando-se pela sua função religiosa. São encontrados n'*As Viagens* mais elementos de ordem retórica do que factual; uma espécie de guia com formas de conduzir uma alma protestante em locais "estranhos e ímpios" (MACLEAN, 2004, p. 53). Mais do que isso: um libelo em favor do rei inglês, dos ministros da igreja, dos maridos, da Inglaterra (p. 53).

O clérigo advertia sobre a corrupção a que estavam sujeitos os ingleses que viviam em terras estrangeiras. Mas não bastava permanecer distante destas culturas, havia perigo também em ler escritos sobre tais viagens, uma vez que os textos haviam sido contaminados pelos vícios estrangeiros. Diante disso, a edição de seu próprio livro seria uma forma de corrigir os erros que já circulavam pela sociedade inglesa. A sua crítica se referia à obra de um peregrino inglês, Henry Timberlake, em viagem à "Terra Santa", cuja publicação ocorreu em 1603. Biddulph alertava que informações erradas poderiam ter sido publicadas sem o consentimento de seu autor. Porém, ainda que fosse desse modo, o texto do "mestre *Tymberley*" possuía muitos erros. Para o clérigo, era, portanto, uma vergonha que este relato tivesse sido publicado (BIDDULPH, 1609 apud MACLEAN, 2004, p. 54).

O livro mesmo de Biddulph guardava vários mistérios. O clérigo não se revelou desejoso em publicá-lo e para tanto fez – seguindo possivelmente recomendações do editor – várias modificações no texto. Sob o pseudônimo de Theophilus Lavender, o autor não citava o nome do navio em que ele viajara, nem relatava *ipsis litteris* o percurso da viagem. Um elemento se revelava óbvio: a sua função nas terras estrangeiras. Biddulph serviria como

exemplo de consciência moral aos expatriados ingleses, afinal, se a viagem de ingleses a territórios estrangeiros poderia ser uma forma de ganhar uma grande quantidade de dinheiro, poderia também ser uma oportunidade de escapar dos regramentos morais do país de origem. Eis a sua função de pregador para os mercadores ingleses que residiam em Alepo (MATEI-CHESNOIU, 2012, p. 173).

Biddulph teria viajado para o Império Otomano também para ajudar Henry Lello, o embaixador inglês em exercício, a estabelecer a primeira Igreja protestante por lá (MACLEAN, 2004, p. 68). Se a distância era longa e a jornada era penosa, ainda assim, o clérigo fazia questão de afirmar que, embora o ar houvesse mudado, ele permanecia o mesmo homem (BIDDULPH, 1609 apud MACLEAN, 2004, p. 71). Essa afirmação indica, de forma destacada, o possível caminho seguido por Biddulph e que ficou formalizado na edição de seu texto: o objetivo moral de seu relato é que deveria ficar registrado para que todos pudessem ler (MACLEAN, 2004, p. 74). Essa ânsia por moralizar e indicar os comportamentos retos dentro das concepções protestantes se construía em detrimento das outras religiões. Tal característica é muito latente em relação à narrativa de Thomas Dallam. Todo o texto de William Biddulph foi elaborado na tensão entre as premissas de que ele era porta-voz e aquelas das religiões católica, islâmica e judaica. Diante disso, cabe ressaltar que "muitos europeus no início da modernidade" não conseguiam imaginar um "mundo de diversidade religiosa" (COLLINS; TAYLOR, 2006, p. 2).

É possível pensar que boa parte de sua antipatia em relação aos turcos se dava por serem eles islâmicos.

Biddulph afirmava que os turcos nada mais eram do que um grupo de soldados não pagos, cujo líder, Muḥammad[21], havia fundado uma nova religião baseada na expansão militar (BIDDULPH, 1609 apud MACLEAN, 2004, p. 86). O clérigo protestante, portanto, não fazia qualquer diferenciação entre muçulmanos – chamados de sarracenos – e os árabes, ou entre estes e os turcos. Esta última situação pode ser observada quando o autor definiu o Islã como uma "crença 'turca' hibridizada; a religião do poder imperial otomano" (BIDDULPH, 1609 apud PARKER 1999, p. 86). Não é demais lembrar que muito da imagem deturpada de Muḥammad disseminada por Biddulph vinha de cópia feita do livro *The Policy of the Turkish Empire*, de Giles Fletcher, publicado em 1597. Os elementos religiosos do Islã consistiam seguramente no maior incômodo do clérigo.

É certo que a fúria religiosa contra os muçulmanos refletiria na construção do seu relato, cedendo pouco espaço às observações sobre o palácio otomano e sobre a vida das mulheres islâmicas. A partir do texto reproduzido por Kenneth Parker, verifica-se uma única indicação do termo serralho na obra de William Biddulph. Ao escrever

[21] Havia erros flagrantes na biografia de Muḥammad assinalados na obra de William Biddulph. O local de nascimento do mensageiro do Islã é indicado por "Itraipia", e a sua mãe seria "Hadidja". Sabemos que Muḥammad nasceu em Meca [Makka], por volta de 570, e que a sua mãe se chamava Amina bint Waḥb. Não é possível afirmar que o clérigo quisesse indicar Yatrib, cidade para a qual o profeta se dirigiu em 622 em um processo conhecido como Hégira. Além disso, Biddulph assegurava que na juventude, em razão de sua pobreza, Muḥammad teria vivido de roubos e assaltos (PARKER, 1999, p. 93). Karen Armstrong dirá, ao contrário, que quase não há fontes sobre a infância e a juventude de Muḥammad (2002, p. 58).

sobre a conquista de Constantinopla por Mehmet II, o clérigo inglês afirmava que este sultão havia sido o "primeiro fundador do Grande Serralho" (BIDDULPH, 1609 apud PARKER, 1999, p. 87). Ele adicionava que se tratava do local em que ainda residia o Grão-Senhor turco. A descrição física do palácio se estendia o suficiente para que o clérigo registrasse a beleza da construção, além de "uma suntuosa mesquita ou igreja, com um *amarath* e colégio" (p. 87).

As influências advindas de outros viajantes ao Levante não foram suficientes para que o clérigo desenvolvesse o tema do serralho ou harém. Embora Biddulph tenha se pautado na narrativa de viagem do géografo francês Nicolas de Nicolay (1517–1583), publicada em 1576 e intitulada *Les navigations, peregrinations et voyages faicts en la Turquie*, as suas pontuações não faziam sombra sobre o tema tratado com extensão pelo francês. Ainda que Nicolay discorresse sobre o tema do serralho – no sentido de palácio real – e apresentasse inclusive inúmeras gravuras sobre as mulheres islâmicas, isso não atraiu Biddulph[22]. O inglês estava mais interessado em corrigir erros vulgares, como a crença errônea de que o Mar Negro fosse negro ou de que o Mar Vermelho tivesse esta cor em razão do sangue de Moisés. As "correções" eram feitas ainda que ele próprio, muitas vezes, não tivesse presenciado a situação descrita. Biddulph confiava, então, no que havia sido escrito anteriormente.

Como o seu relato estava amplamente calcado nos valores moralistas e religiosos, houve um maior espaço dedicado a retratar os comportamentos femininos

[22] A gravura sobre uma mulher turca em sua "maison ou Sarail" pode ser vista no "Anexo C" deste livro.

muçulmanos. As suas reflexões em torno das sociedades islâmicas, contudo, oscilavam entre a reprovação e a indicação do caráter exemplar de certas situações. Como o autor viajou pelo Império Otomano e também por cidades árabes, as suas observações se referiam tanto aos turcos quanto aos árabes. Sobre os turcos, o clérigo chamava a atenção para o fato de os homens terem escravas, mantendo-as como esposas (BIDDULPH, 1609 apud MACLEAN, 2004, p. 88). No caso dos árabes, o inglês ressaltava o seu atraso, as suas características inalteradas. Afirmava ele que as esposas dos árabes "usam anéis em seus narizes", completando que "estas pessoas podem suportar e sofrem grande aspereza e miséria" (p. 94).

No item intitulado o "sétimo mandamento", Biddulph explicava de que modo se dava o casamento entre os muçulmanos. Aqui, o autor cometeu um engano ao declarar que um homem poderia tomar quantas esposas ele desejasse. Sem fazer qualquer comentário valorativo sobre a poliginia, o clérigo expunha brevemente o formato das relações privadas entre marido e esposa. Ele afirmava que uma mulher nunca se sentava à mesa para jantar com o seu marido. Além disso, nenhum homem acima de doze anos poderia ser admitido em sua casa. Por fim, elas nunca iam à rua sem a permissão de seus maridos, o que compreendia apenas as visitas aos banhos ou ainda aos túmulos (BIDDULPH, 1609 apud PARKER, 1999, p. 95).

Biddulph revelou a sua admiração ante o fato de (i) as muçulmanas servirem os seus maridos, (ii) reverenciá-los, beijando a sua mão sempre que eles entrassem em casa, e (iii) muito raramente saírem à rua. Se tais práticas existissem na Inglaterra, completava, "as mulheres seriam muito mais obedientes e fiéis a seus maridos do que muitas delas são"

(PARKER, 1999, p. 95). Se estas situações poderiam ser consideradas matéria de aprendizado às mulheres inglesas, o mesmo, por suposto, não se aplicava à prostituição. Nesse caso, se houvesse punição para as prostitutas, menos prostituição existiria (PARKER, 1999, p. 95).

A posição de Biddulph diante de sua própria experiência – ou em relação ao que lera anteriormente –, era particularmente híbrida, ou mesmo confusa. Essa postura ambígua refletia, dentre outros fatores, o desconhecimento de Biddulph acerca da cultura e das línguas asiáticas. Como sugere MacLean, o clérigo deveria possuir conhecimentos elementares da língua árabe, turca e persa, uma vez que tais informações se faziam conhecidas através de conversas por ele testemunhadas (2004, p. 91-92). Portanto, as referências enviesadas, somadas às premissas religiosas conservadoras e aos vestígios marcadamente anti-islâmicos de origem medieval, ajudavam a compor um retrato negativo das sociedades islâmicas.

Diante disso, o texto do clérigo contribuía para fomentar generalizações que se faziam passar por observações pontuais sobre uma experiência vivida. Ao descrever os gregos de Alepo, Biddulph afirmava que, por serem muito pobres, as mulheres sustentavam a família através da prostituição de seu corpo; ele assinalava ainda que os seus próprios maridos levavam constantemente os clientes até elas (BIDDULPH, 1609 apud PARKER, 1999, p. 100). Esta poderia ser apenas mais uma observação, caso não se resumisse no essencialismo que o clérigo conferia às suas declarações (MACLEAN, 2004, p. 96). Ou seja, é provável que a licenciosidade sexual como característica das gregas fosse mais uma generalização pautada em boatos do que em observações propriamente ditas.

Nesse sentido, a afirmação de um bispo inglês que viveu entre os séculos XVI e XVII é sintomática da relação entre a experiência empírica e o escrito de viagem. Diria Joseph Hall (1574–1656) que os livros poderiam fornecer tudo o que é indispensável para conhecer os territórios estrangeiros, já a viagem em si implicava uma desnecessária exposição a perigos, tanto físicos quanto espirituais (MACLEAN, 2004, p. 55). Biddulph deveria concordar com esta máxima, uma vez que, para ele, viver em países estrangeiros contaminava os homens que lá permaneciam (MACLEAN, 2004, p. 64). Não resta dúvida, portanto, de que tal tipo de julgamento interferia diretamente na concepção de uma narrativa de viagem.

Por tal razão é que Biddulph será considerado por MacLean como um precursor do *Orientalismo*. Afinal, tratava-se de alguém que se via com autoridade para falar sobre o *Oriente*, sustentando como este era tão diferente de todas as origens antigas que lhe eram referências na Europa, ainda que tantas vezes o que se registrava em texto não correspondesse à realidade. Ou seja, já se poderá encontrar em Biddulph algum grau de representação enviesada do muçulmano, a qual não somente destacava a diferença em relação aos europeus, mas também o inseria em um padrão hierárquico. Esse caráter "especializado" do europeu para tratar o *oriental* desembocaria, como escreveu Edward Said, na afirmação sobre a imutabilidade do *Oriente*[23].

[23] É certo que Said também considerava o *Orientalismo* um campo de estudos sobre o *Oriente*, cuja produção era feita por estudiosos "genuinamente interessados" nas várias possibilidades temáticas. A crítica feita por ele é em relação a um dos pressupostos do *Orientalismo* que enxergava

Uma vez que estava imbuído de sua missão religiosa, o clérigo inglês estava sempre atento a quaisquer práticas ou comportamentos morais e sexuais reprováveis. Percorrendo o seu texto, é possível verificar um momento de relativo destaque em relação a esse tema. Trata-se de uma caracterização sexual do Levante referente à tomada de Constantinopla pelos otomanos, em 1453. O clérigo revelava o seu desconforto acerca desse fato porque, durante tal processo, Mehmet II violentara "a esposa do imperador, filhas e outras senhoras de honra, com uma crueldade selvagem". Nenhum "tipo de fornicação, sodomia, sacrilégio ou crueldade" havia deixado de ser executado por eles (BIDDULPH, 1609 apud PARKER, 1999, p. 86). A vinculação dos islâmicos à manifestação sexual exagerada era ainda lembrada pelo clérigo quando ele mencionou as diferenças políticas entre o governo da Inglaterra e os governos do Levante. Ele declarava que, se os ingleses estivessem neste "país selvagem", saberiam o que "é viver em uma comunidade Cristã, sob o governo de um rei piedoso, que governa pela lei e não pela luxúria" (BIDDULPH, 1609 apud MACLEAN, 2004, p. 97).

Nos textos de viagem, é possível encontrar uma fina trama que se compõe a partir dos direcionamentos da política europeia, dos interesses particulares dos viajantes e do tipo de relação que se estabelecia entre estes e a sociedade visitada. É neste último elemento que se abre espaço tanto às experiências empíricas do viajante quanto a um cenário difuso, povoado de informações nem sempre

---

"um Oriente imutável" e, portanto, "absolutamente diferente do Ocidente" (SAID, 1990, p. 145).

comprovadas. Tal cenário podia abarcar prejulgamentos, notícias veiculadas por outros viajantes, ou por outras obras impressas, assim como narrativas orais, imagens, considerações formadas no entrecruzamento entre o evento visto e aquele imaginado.

Foi justamente a desconfiança em torno desse escopo prévio, aliada a um conjunto de interesses particulares, além de motivações inglesas, que fizeram o advogado inglês Henry Blount (1602–1682) – frequentador da Corte de Carlos I (1600–1649) – iniciar a sua viagem. O seu livro, *A Voyage into the Levant*, foi publicado em 1636. Ele chegou a Istambul no verão de 1634 e em seguida foi para o Egito, ou, como ele chamava, "O Grande Cairo"[24]. O livro o aclamou de tal modo, que ele seria chamado pelo rei Carlos I para compor um grupo das primeiras famílias de cavalheiros do reino (MACLEAN, 2004, p. 121). O seu trabalho consistia em assessorar o reino inglês em matéria de comércio e de navegação. Então, é certo que se devia tratar de um homem influente na Corte. Mas isso não o impediu de buscar informações e situações que o motivavam particularmente. Dentre estas razões, estava o seu interesse em saber se os turcos estavam aptos a confrontar os cristãos (BLOUNT, 1636, p. 2).

Pelo número de edições e traduções da obra, pode-se acreditar que o livro de Henry Blount tenha seguido os passos de sucesso e de prestígio de seu autor. A obra foi reimpressa sete vezes antes de 1671. Além disso, houve

[24] Para Henry Blount, o Egito era "a fonte de todas as ciências e das artes civis" (1636, p. 3). Não é possível afirmar com precisão, mas Blount deve ter chegado ao Egito por volta de novembro de 1634 (p. 102).

uma tradução para o alemão em 1687 e uma edição ilustrada holandesa publicada duas vezes: em 1707 e em 1737 (MACLEAN, 2004, p. 122). A própria edição inglesa (1636) foi publicada rapidamente, uma vez que a viagem de Blount se iniciou em maio de 1634 e durou onze meses (BLOUNT, 1636, p. 5).

A afirmação inicial ressaltada por Blount era já sintomática do questionamento em relação às ideias produzidas e disseminadas sobre os turcos até então. Perguntava ele: o "jeito *turco* parece realmente bárbaro, como nos é dado a entender, ou seria outro tipo de civilização, diferente da nossa, mas não menos simulada"? (1636, p. 2). Como um possível porta-voz do discurso isento, Blount queria investigar o peso desta afirmação que ele não justificava de onde vinha, nem por onde circulava. A julgar pela questão colocada anteriormente, é certo que o advogado dava aos turcos o benefício da dúvida e partia para Istambul em busca de respostas.

Nesse sentido – e ao contrário do que fizera o citado clérigo William Biddulph –, Henry Blount se negava a fazer uso de registros de viagens anteriores. Ele chegou mesmo a insistir junto a um amigo seu, antiquário, sobre a sua "experiência e observação cuidadosa" (MACLEAN, 2004, p. 127). Argumentaria ele que os "relatos não são apenas em grande parte falsos, como relacionados a informações erradas, presunçosas ou interesseiras" (BLOUNT, 1636, p. 3). Portanto, ele não poderia se pautar em tal conhecimento e deveria, de outro modo, buscar informações a partir do que ele próprio visse.

A sua passagem por Istambul foi durante um período turbulento, com disputas entre janízaros (soldados de

elite) e sipahis (integrantes da cavalaria de elite), em meio ao sultanato de Murad IV (1612–1640). Blount estava interessado no comércio internacional, daí que o seu texto seria construído tendo-se esta preocupação como causa motora. Metáforas matemáticas, como aquela que colocava o Império Otomano como o *centro* da *circunferência*, e a apreensão deste império através da geometria ou da aritmética, seriam constantes. O que importava era saber o tamanho dos exércitos otomanos, as fortificações de suas cidades, o esplendor da arquitetura, a distribuição da população, a geografia de sua capital (MACLEAN, 2004, p. 126). Blount estava convencido de que Istambul era o lugar ideal para comandar o mundo.

A viagem para o Império Otomano não possuía qualquer cristão além do próprio Blount. Antes de iniciar a viagem, Blount tomou um janízaro em Veneza – possivelmente o seu intérprete ao longo da viagem – para abastecê-lo com comida, cavalos, um possível condutor de cavalos e o que ele chamou de "passagem" até Istambul (1636, p. 5). Em sua estadia no Império Otomano, o viajante preferiu adotar vestimentas turcas, conversar com mulheres e crianças, e evitar viagens com compatriotas e com outros cristãos. Isso tudo fazia parte de sua "estratégia de viagem". Tais informações, somadas àquelas que pudemos notar nos viajantes anteriores a ele, atestam as várias compreensões sobre o que seria uma viagem ao Levante[25]. Aqui, faz-se necessá-

[25] Blount não afirmava ter sido enviado pelo governo inglês para "espionar" o Império Otomano. De todo modo, ao apontar as características necessárias a tal função, Thomas Palmer (1540–1626), um contemporâneo seu, diria que é possível encontrar muitos de tais requisitos em Blount (MACLEAN, 2004, p. 129).

rio notar que Blount não apenas se posicionava em favor do Império Otomano na corrente guerra contra a Polônia, como assinalava que os ingleses honravam as "ações gloriosas [dos turcos] no mundo", visto que estes eram também amados em razão do tipo de comércio praticado por eles (BLOUNT, 1636, p. 15).

Mais do que isso. Blount nos leva a entender que havia sido convidado a lutar na guerra ao lado dos turcos. Nesta matéria, ele deixava explícito o histórico de ligação entre a Inglaterra e o Império Otomano (1636, p. 15), o que demonstraria certamente o seu apoio aos turcos. Mas ele afirmaria adiante que não poderia se engajar na guerra, pois, com muita tristeza, reconhecia a sua incapacidade. Isso se devia ao seu desconhecimento da língua turca, o que impediria que ele acatasse os comandos, assim como poderia envolvê-lo em algum tumulto, uma vez que ele não conseguiria expressar as suas posições.

Assim como os seus compatriotas Thomas Dallam e William Biddulph, Blount também não fazia uso do termo harém. A palavra "serralho" apareceu uma única vez no seu texto e também indicava o significado físico. O autor afirmava ter entrado na Segunda Corte do palácio que era caracterizada pelo "claustro baixo" [*low Cloyster*] e por "muitos pilares pequenos" [*many small pillars*]. Dentro dessa construção, Blount assegurava não ter visto nada além de um grande número de oficiais e atendentes, todos em silêncio e em reverência "tão maravilhosos", que indicavam o temor diante do soberano. Seguia-se daí uma série de descrições sobre a arquitetura turca que o viajante contemplava.

Blount não se estendeu sobre este assunto. E a abordagem sobre a sexualidade islâmica se revelava a partir de outro elemento. Logo no início de sua narrativa, o viajante afirmava que dentre os seus objetivos estava averiguar se, no momento em que o "Grande Cairo" fora tomado pelos turcos, podia-se identificar nesse processo uma "sensualidade ébria" (BLOUNT, 1636, p. 3), como acreditavam muitos cristãos. Porém, mais adiante, o autor afirmaria que um dos "atos políticos" do Alcorão era a proibição do vinho (p. 82). Portanto, o que se percebe no desenvolvimento de seu texto é o abandono do fator alcoólico em favorecimento da sexualidade manifestada entre os turcos.

É preciso lembrar, contudo, que mesmo a sexualidade não se resumiu em um amplo tópico dentro de seu relato. Os comentários sobre as mulheres muçulmanas passam quase despercebidos no meio de sua investigação sobre o comércio ou sobre o exército otomano. Ao mostrar como os turcos iam à guerra, Blount relatava o fato de os generais levarem consigo "doze ou dezesseis" esposas. Entretanto, o viajante não concederia maior destaque a tal episódio. Blount citaria, por fim, um assunto que aparecerá com frequência nos próximos viajantes-autores: a disseminação da homossexualidade masculina entre os turcos.

No episódio sobre a comitiva levada para a guerra, Blount assinalava dois pontos relevantes para o tema aqui tratado. Ele afirmava que os próprios turcos haviam contado a ele que os baxás usavam as suas esposas com vistas às atividades domésticas [para vesti-los e lavar as roupas] e para a sua reputação [*reputation*]. Ainda neste item, o viajante assegurava que os oficiais turcos tinham "provavelmente mais *Catamitos*, que são os seus amores sérios" (BLOUNT, 1636,

p. 14). A palavra *catamito* tem origem no latim *catamitus* e faz referência a um jovem rapaz tomado como objeto sexual (BONFANTE; BONFANTE, 2002, p. 110).

A complexidade das relações sexuais dentro dos palácios islâmicos era matéria recorrente nos relatos de viagem. O cenário luxurioso era visto por certos autores europeus como um dos grandes motivos da decadência política dos Impérios Otomano e Persa, como notaremos adiante. O fato é que o harém era tomado por esses autores como o centro do império, como se dali emanassem as decisões que influenciavam a condução da administração política. Não eram apenas os encontros sexuais entre o governante e as mulheres que levariam ao colapso dos impérios islâmicos. Os vínculos eróticos que se estabeleciam entre os oficiais do Estado e os jovens rapazes eram também responsáveis por tal situação.

O sargento e tradutor Edward Grimestone (morto em 1640) foi um dos autores a conferir destaque a este tema. Ao escrever a apresentação do livro que ele traduzira para o inglês, Grimestone assumia que o Estado do Grão-Senhor turco era de grande altivez e a "monarquia mais poderosa do mundo" (1635, p. iii). Contudo, na mesma medida, era possível encontrar na Corte Otomana a tirania e a concupiscência, o que a levaria à decadência (MACLEAN, 2004, p. 148). A influência na construção desse tipo de pensamento tinha origem certamente nas ideias do autor traduzido, no caso, Michel Baudier. Em sua publicação de 1624 sobre o serralho otomano, o francês sustentava que o sultão possuía grande paixão por meninos, que, com a sua beleza e graça, alimentavam esses prazeres.

Henry Blount, a se guiar pelo princípio da desconfiança acerca dos autores que o precediam, não explorou as relações sexuais como um caminho certo em direção à ruína política. Sobre o episódio dos meninos que serviam os baxás e o sultão, Blount fazia um breve comentário, alegando que no Levante a sodomia não era tomada como vício (1636, p. 79). MacLean aventa outra possibilidade para explicar o pouco destaque concedido à homossexualidade no exército otomano: o texto de Blount poderia indicar em alguns momentos certa simpatia pelas relações homoeróticas (MACLEAN, 2004, p. 151). Não se pode encontrar na narrativa, entretanto, qualquer elemento explícito que justifique tal tese. Havia somente o registro do episódio em que, após receber sorvete, Blount oferecia um espelho de bolso a um dos jovens favoritos do sultão Murad IV, em troca de adentrar a tenda do governante (1636, p. 14).

No livro de Blount, o serralho como sinônimo de palácio imperial era construído a partir de um destaque maior à participação de jovens rapazes e não à presença das mulheres do sultão. Considerando as observações feitas sobre as relações entre o sultão e os jovens rapazes ao longo de seu livro, é provável que esse cenário tenha causado maior impacto sobre a sua experiência de viagem. É preciso lembrar aqui a observação de Everett Rowson que afirma não ser considerado homossexual o homem adulto que mantivesse papel de penetrador de mulheres ou de jovens rapazes (1991 apud PEIRCE, 2009, p. 1331). De todo modo, não se notará no livro de Blount qualquer termo relacionado à homossexualidade quando o viajante se referia aos sultões e a outros políticos turcos[26].

[26] A palavra "homossexual" passou a ser usada na Europa somente a partir do século XIX (TAMAGNE, 2006, p. 6).

Antes de Blount, já se podiam encontrar referências impressas sobre as relações homoeróticas na Corte Otomana. Nos três volumes de viagem do inglês Fynes Moryson (1566–1630), publicados em 1617, o autor se referia a uma "geral avidez e licenciosidade dos soldados" turcos (1908, vol. 4, p. 120). Antes de Moryson, o poeta e viajante inglês George Sandys (1577–1644), em passagem pelo Império Otomano no ano de 1610, ressaltava as relações eróticas entre o sultão e os jovens rapazes. Afirmava ele que, no momento em que estivera lá, o sultão Ahmed I (1590–1617) havia levado oito de seus pajens a um "Mar de Sodomia" que consistia em um "crime ordinário, se estimado como crime, nesta Nação" (SANDYS, 1615, p. 73).

A ausência de considerações valorativas sobre as relações sexuais entre homens e rapazes turcos estava em consonância com a postura adotada por Henry Blount ao longo de sua viagem. Ele desconfiou de julgamentos prévios sobre os turcos e chegou a conclusões positivas sobre essa sociedade. Diante disso, os turcos seriam descritos como o povo mais cortês em suas saudações, tomado de "honra, virtude e conhecimento" (1636, p. 83). O "jeito turco", que Blount procurava desvendar no início de sua viagem, abarcava estes adjetivos, além da riqueza e do poderio militar. Mas não é menos certo que a sensualidade, e mesmo a luxúria, também pudessem defini-lo.

Pouco mais de uma década separaria a viagem de Henry Blount da viagem feita por um comerciante inglês pelo Norte da África. O texto de T.S., feito cativo na Argélia, ressaltava outra face da literatura de viagem. Como defende MacLean, o seu livro oferecia "um padrão de narrativa extremamente adequado para as fantasias nacionalistas de seu momento histórico" (2004, p. 181-182). O autor,

cuja identidade permanece um mistério[27], começou a sua viagem em julho de 1648, e a sua obra, que levanta suspeitas sobre o que era realidade e o que era ficção, deve ser lida à luz das relações de poder do Império Otomano no Magrebe, assim como dos interesses econômicos e pessoais dos ingleses nesta região.

Diferentemente dos três viajantes ingleses analisados até o momento, T.S. informava que, na obra *As Aventuras* [*The Adventures of Mr. T.S.*], o leitor encontraria observações úteis adornadas com as "mais agradáveis aventuras". Afora a própria condição de cativo, as aventuras vividas por T.S. compreendiam lutas armadas, acordos políticos e episódios de cunho sexual. Ainda que fosse assim, o termo "harém" continuava ausente das narrativas inglesas. Nesse caso, nem mesmo a palavra serralho seria empregada.

A viagem para o Norte da África não era uma intenção declarada de T.S. Como se verifica no início de sua obra, o autor estava já inclinado a abraçar o emprego de mercador quando foi surpreendido pela morte do pai e depois pela do irmão. Como eles lhe haviam deixado uma herança, T.S. resolveu embarcar no fim de julho de 1648 no navio chamado *Santa Maria*, em uma viagem de negócios. Primeiro, T.S. alcançou o Cabo de São Vicente [extremo sudoeste de Portugal], e em seguida ele teria de seguir para Cádiz [sul da Espanha], onde deveria descarregar algumas mercadorias (1670, [s. p.])[28].

---

27 Embora Nabil Matar assinale que T.S. poderia ser abreviatura de Thomas Smith, Gerald MacLean alega que não é possível fazer tal afirmação com autoridade (VITKUS; MATAR, 2001, p. 45; MACLEAN, 2004, p. 179-180).

28 *The Adventures of (Mr. T.S.), an English Merchant Taken Prisoner by the Turks of Argiers* (T. S., 1670). Edição eletrônica da Universidade de Chicago. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/TS_Africa>.

Ainda no Cabo de São Vicente, o navio de T.S. seria surpreendido por um navio turco. Uma vez que possuíam munição, os cerca de cem homens do navio *Santa Maria* passaram a lutar contra os turcos. Embora estivessem feridos, eles "resolveram morrer com as suas armas nas mãos" no lugar de desistir do embate. A tripulação do navio em que estava T.S. teve o seu número reduzido para dezoito homens, sendo o próprio navio atingido por um "grande tiro". Em seguida, os turcos, temerosos de que o mar pudesse arrastá-los, decidiram embarcar os homens restantes, apossando-se da rica mercadoria que o navio carregava. T.S. foi tomado como cativo, sendo levado para a Argélia.

A descrição do que os outros viajantes ingleses nomeavam de serralho aparecerá em T.S. simplesmente como "palácio". Após chegar a Argel, T.S. seria conduzido ao "Palácio do Rei". Lá – relatava o viajante –, ele e outros prisioneiros passaram pela primeira guarda e alcançaram uma "grande e espaçosa Corte pavimentada com pedra de mármore branca". Em um vasto salão, os cativos esperavam a entrada do "Rei de Argel". O rei, contudo, ainda não havia chegado, uma vez que ele tinha ido ao banho e depois tomaria outra "recreação", como era habitual nos climas quentes.

O tema das relações homoeróticas masculinas também será marcado em T.S. Ele afirmava ser surpreendente "ver como eles são apaixonados por homens bonitos". Possivelmente por essa razão é que MacLean enxergou na escravidão de T.S. uma "crise de gênero", uma situação que colocava "a sua masculinidade em questão" (2004, p. 187). No palácio, T.S. seria empregado como cozinheiro,

mas, após um incidente com a preparação de um prato, ele perderia essa função. Foi, então, que T.S. conseguiu emprego como guardião do banho no mesmo lugar.

Nesta função, uma das mulheres do rei se interessou por T.S., buscando fazer uso do banho quando o soberano não estivesse presente. O autor lembrava que havia sido mais respeitoso com ela do que ela desejava, pois a deixou aos cuidados de suas escravas. A situação chegaria aos ouvidos do governante, e T.S. perderia o seu posto no palácio real. O viajante, então, seria levado ao mercado de escravos – por ordem do rei – e comprado por um novo senhor. Na realidade, tratava-se de uma nova senhora, já que o nosso autor escravo seria adquirido pela esposa do rei, a mesma que o seduzira anteriormente.

Os comportamentos de T.S. – ou as construções feitas por ele – nos levam ao encontro de uma observação de MacLean: os europeus renegados agiam da maneira como pensavam que os "turcos" se comportavam (2004, p. 195). Ou seja, T.S. – com as ressaltadas insinuações sexuais, banhos no clima quente e aventuras no palácio imperial –, retratava não somente o que ele havia vivido, mas também o que os leitores ingleses esperavam ler. Essas predisposições sexuais – ainda que não estivessem circunscritas somente ao espaço do harém – ganhavam destaque na literatura deste momento. O que se verifica na narrativa de T.S., portanto, é que o apelo sexual colado aos muçulmanos, e em particular ao Norte da África, era evidente. Como lembra Aimillia Ramli, não sem motivo um dos argumentos usados pelos escritores deste período para explicar a filiação dos "cristãos renegados" ao Islã era o fato de que esta religião propiciava um ambiente de maior liberdade sexual aos seus adeptos (RAMLI, 2009, p. 47).

É justamente isso que é mostrado na sequência do texto. T.S. permaneceu escravo de tal senhora por dois anos. Nesse tempo, a mulher tornou-se devota de tal maneira, que passou a frequentar a mesquita com grande assiduidade. Em virtude da constante presença nas orações públicas, a senhora adquirira grande estima do povo e mesmo de seu marido, sendo designada como santa. Não se tratava de mera devoção, mas também de lubricidade, uma vez que havia uma passagem secreta entre a mesquita e os alojamentos de T.S. O desfecho dessa história, contudo, seria trágico. Outra esposa do sultão envenenaria a amante de T.S., causando a sua morte, o que levaria o autor a lamentar os infortúnios da vida servil à qual estava entregue. Depois disso, ele seria escravo de um mestre jardineiro, de um renegado inglês e de um renegado italiano, até ser comprado por um oficial da milícia chamado Hally Hamez Reiz.

Nesse momento da narrativa, T.S. nos dá uma pista importante sobre como enxergava a vida reclusa das mulheres islâmicas. Para ele, o fato de as mulheres se manterem frequentemente em casa fazia com que a sua mente e as suas afeições vagassem para longe dali. Caso tivessem "tanta liberdade quanto em outros países, elas não seriam tão furiosamente debochadas". Quanto mais as mulheres eram proibidas e impedidas do que T.S. chamou de "variedade", mais prazer e satisfação elas encontrariam nessas múltiplas possibilidades amorosas. Uma de tais possibilidades era inclusive o próprio T.S., já que ele receberia presentes de uma senhora casada cujo nome ele não revelou. Diante do que vivera até este momento, T.S. afirmava que, se o seu projeto fosse "fazer conquistas no

Império do Amor", ele pensava que ninguém poderia ter sido mais feliz.

Dada a natureza das aventuras sexuais de T.S., MacLean afirma ser difícil não pensar que há nelas uma dose de *imaginação*. Para ele, não fosse pelas detalhadas descrições históricas e topográficas, poderíamos "suspeitar que [o texto d'] *As Aventuras* como um todo foi fabricado" (2004, p. 199). Há sim a presença de um cenário *extraordinário* em T.S. que não encontramos nas outras narrativas lidas até o momento. Ao acompanhar o exército otomano, por exemplo, o autor deparou-se com uma paisagem exuberante, repleta de árvores frutíferas e riachos que permitiam o crescimento dos bosques sem intervenção humana. A sua admiração chegou ao ponto máximo quando ele avistara uma serpente voadora "com uma longa cauda e uma cabeça como a de um macaco, com uma boca grande e uma língua comprida; o corpo tinha cerca de quatro pés de comprimento". Ele adicionava a isso a afirmação de que os outros homens alegaram que nunca tinham visto nada parecido, o que fez T.S. propor que tal criatura não devia ser comumente encontrada na costa.

Além desse, houve outros momentos em que T.S. veria serpentes ou animais pouco comuns, e um acontecimento que ele mesmo chamaria de "muito extraordinário" ao final da narrativa. T.S. relatava que tinha visto "um estranho monstro nascido de uma mulher mourisca", com "a cabeça de um macaco, os pés de um ganso, o corpo de um homem, as mãos como as garras de um leão". As pessoas na cidade ficariam terrificadas com o tal acidente, o que geraria a disseminação de "vários relatos". MacLean buscou interpretar esses episódios como uma indicação

das diferenças entre os homens ingleses e as "bestas selvagens" que viviam nas terras da África, o que levaria ao desfile de preconceitos xenófobos nos séculos seguintes (2004, p. 204).

Para os interesses deste livro, o que tais episódios nos revelam é a possível transformação sofrida pela experiência de viagem e, particularmente, a mutação que afetaria as representações sobre o harém. Pela leitura da narrativa de T.S., verifica-se um amplo desinteresse em tratar as habitações femininas, fossem dentro do palácio, fossem nas casas comuns. Caso o seu relato tenha acentuado os episódios sexuais em detrimento de todos os outros ocorridos na viagem, a questão que se deverá levantar é: o fato de a viagem ter ocorrido no seio das sociedades islâmicas – nesse caso, no Norte da África – era uma premissa inquestionável para a sexualização do enredo do livro? Eis a pergunta que será considerada ao longo deste livro.

A escolha de viajantes com características distintas, as quais podem ser encontradas em um artesão, em um clérigo, em um advogado e em um comerciante, propiciou visões multifacetadas sobre o Levante, tornando-se, desse modo, de extremo valor para os objetivos aqui desenhados. A partir das variadas observações desses viajantes, foi possível vislumbrar um cenário mais complexo das relações entre a Inglaterra e o Império Otomano e entre aquele país europeu e o Norte da África, no caso de T.S. Dentro do que foi exposto, dois pontos merecem ser destacados. O primeiro diz respeito ao interesse dos ingleses pelas sociedades islâmicas ao longo do período moderno, o que levou Nabil Matar a defender as muitas possibilidades de negócios oferecidas pelo Mediterrâneo islâmico aos

homens e às mulheres ingleses (VITKUS; MATAR, 2001, p. 1-52). Além disso, ficou evidente que o tema do harém não consistia em uma obviedade para estes viajantes.

Dito isso, é preciso ampliar a investigação sobre esse tema, buscando como fonte outro grupo de viajantes. Ou seja, cabe registrarmos o conjunto das representações sobre o harém e também sobre a sexualização das sociedades islâmicas dentre os viajantes franceses, investigando as similaridades ou as diferenças de imagens em relação aos autores ingleses. A comparação entre estes dois blocos de narrativas nos permitirá estabelecer balizas próprias ao texto e externas a ele – dados cruciais para seguirmos os rastros das representações europeias sobre o harém islâmico.

1.3.2 Os viajantes franceses

"[...] Le XVIIe siècle prétend détruire les mythes médiévaux sur l'Islam au nom de la logique et de expérience vécue [...]".

Dominique Carnoy (1998, p. 10).

O interesse pelo Levante na sociedade francesa do século XVII era bastante evidente. A Pérsia, em particular, era não só muito visitada como admirada pelos franceses. Já o Império Otomano – dado o seu poder político – transformou-se em matéria de atenção para os franceses ao longo desse período. Os contatos entre os franceses e as sociedades asiáticas propiciaram uma "moda cultural pelo 'Orientalismo' na França" (HARVEY, 2012, p. 12). As experiências de viagem, assim como o aprendizado das línguas e das culturas islâmicas, podiam ser empregados

na crítica política e social da própria sociedade francesa – especialmente em relação à tese de “despotismo oriental” disseminada por Montesquieu[29] –, entretanto, havia autores efetivamente atraídos pelas particularidades do Levante. A extensão dos impérios islâmicos e o seu esplendor estavam entre os fatores que provocavam admiração nos viajantes (HARVEY, 2012, p. 13).

Assim como na Inglaterra, a literatura de viagem era também disseminada entre os franceses. Em termos numéricos, em oitenta anos – entre 1665 e 1745 –, “ao menos 150 relatos de viagem apareceram na França, uma porcentagem substancial de todos os livros publicados durante este período” (KUEHN; SMETHURST, 2009, p. 82). O já citado botânico e linguista Jean de Thévenot exprimiu com propriedade a disseminação das viagens na sociedade francesa do século XVII. Se o desejo de viajar sempre fora natural entre os homens – ele afirmava –, a paixão que os incitava a viajar nunca havia sido tão latente quanto naqueles dias. O volume de “belas viagens impressas” era prova disso (THÉVENOT, 1664, p. 1). Foram esses “belos relatos” inclusive que o levaram a pensar em viajar, o que ele fez extensamente em sua curta vida.

Os registros de viagem ao Levante produzidos ao longo do século XVII guardavam grandes diferenças em relação ao “discurso do Orientalismo clássico do século XVIII em diante” (HARRIGAN, 2008, p. 134). Além da latência do “perigo otomano” – ainda presente neste momento –, Michael Harrigan defende que a “suposta passividade do Oriente ‘moderno’ que [Edward] Said descreve

---

[29] Ver o Capítulo 5 deste livro.

é irreconhecível" nesses relatos (2008, p. 134). As narrativas de viagem alimentavam a curiosidade dos franceses pelas sociedades islâmicas e influenciavam a produção de vários textos ficcionais. Dentre os tópicos que mobilizavam a atenção dos franceses estava o serralho imperial. Sobre isso, o médico e viajante François Bernier (1625–1688), em viagem pelo Império Mogol, na Índia, lamentava o fato de não poder descrever melhor o serralho, afinal, o que ele poderia afirmar se havia visto tão pouco daquele lugar? (1671, p. 89).

Devido à recorrente apresentação do tema do serralho nos textos de viagem, é possível acreditar que tais narrativas foram se constituindo em uma importante fonte para a formação das representações sobre o harém. Como alega Harrigan, deve-se lembrar que ao longo do século XVII a narrativa de viagem adquiriu um "considerável nível de autoridade na representação cultural" (2008, p. 99). Isso significa afirmar que o conjunto discursivo formado por tais narrativas passava a ser visto como um *corpus* de informações que estava em constante expansão e que começava a exibir credibilidade na descrição das sociedades estrangeiras. Esta questão voltará a ser tratada no Capítulo 3.

Como já ocorrera entre os viajantes ingleses, o termo *serralho* aparecerá em muitos viajantes franceses como sinônimo de palácio imperial. É o que se pode verificar no texto do barão Henry [ou Henri] de Beauvau, que viajou ao Império Otomano com passagem por Jerusalém e pelo Cairo. A viagem iniciada em 1º de novembro de 1604 estendeu-se até novembro de 1605. Embarcava com Beauvau o embaixador da França no Império Otomano, Jean de Goutaut-Biron, barão de Salignac. O livro,

intitulado *Relation iournalière du voyage du Levant*, teve a sua primeira edição impressa na cidade de Toul, na França, em 1608, sendo impresso novamente em 1609, 1610, 1615 e em 1619 (POUILLON, 2008, p. 68).

Ainda que Beauvau não fosse um peregrino, mas diplomata, a sua narrativa possui um caráter marcadamente religioso. O livro foi dividido em seis capítulos, sendo a quarta parte inteiramente dedicada à cidade de Jerusalém. Ao longo de todo livro, as observações sobre o cristianismo com as suas igrejas e os seus lugares sagrados eram ressaltadas pelo viajante. A "Terra Santa" era motivo de especial desapontamento para o autor. Ele afirmava ao leitor: "Não é sem desagrado que eu coloco a mão sobre a pena para começar a descrição dos lugares santos, tanto da cidade de Jerusalém, como do entorno" (1608, p. 151). A explicação para isso vinha em seguida. Ele se recordava da rara devoção destes lugares, lembrando que tal região estava nas mãos dos infiéis. O autor assegurava que isso o deixara em tão grande melancolia, que ele perdera quase todo o desejo de escrever.

A religião, de fato, é o elemento que move o seu texto. Beauvau chegou a fazer um clamor aos príncipes cristãos para que se unissem em campanha pela conquista da "Terra Santa" (1608, p. 151-152). Concorrem com a descrição religiosa as anotações sobre a arquitetura das cidades, tema bastante explorado ao longo da obra. Sobre isso, o viajante afirmava que a cidade de "Constantinopla" era tão bela e agradável, que parecia ter sido feita para comandar o resto do mundo. Esta mesma ideia foi registrada por Henry Blount quando viajou para a cidade, em 1634 (1636, p. 25).

Após focalizar a parte física da cidade, Beauvau dedicou-se, dentro da segunda parte da narrativa, a descrever a Corte do sultão otomano. O trecho do livro que faz a passagem das construções arquitetônicas para o interior do palácio mencionava, de partida, o conceito de serralho [*serail*]: o "lugar onde permanece" o soberano (1608, p. 55). Ao lado disso, o autor relatou os episódios que se estendiam desde a chegada do novo embaixador da França, Salignac, ao palácio otomano, até o momento em que eles se encontraram com o governante. Uma vez que o discurso do embaixador diante do vizir havia sido mediado por um intérprete, é certo que Beauvau também desconhecesse a língua asiática em questão (BEAUVAU, 1608, p. 43).

Dentro do serralho imperial, o autor fez notar a presença de trezentos e sessenta rapazes, entre dez e vinte anos, que eram dados ao soberano ou enviados a ele em troca de algum favor. Estes meninos não iam à guerra, mas permaneciam no palácio onde aprendiam a ler e a escrever (1608, p. 56). Em outra câmara – chamada por Beauvau de "Segunda Ordem" –, havia os rapazes que iam à guerra com o sultão e eram em maior quantidade (p. 57). Havia rapazes ainda na terceira câmara, na quarta câmara – onde ficavam noventa deles –, na quinta e na sexta câmaras. Na quinta câmara, havia cerca de quarenta jovens, todos eunucos[30]. Era aí que o rei tinha o costume de fazer as

[30] Como lembra Cristina de La Puente, o termo eunuco originalmente remetia à função de guardador do quarto, e não de mutilado sexual. Em árabe, os dois termos para eunuco, *jaṣi* e *mayub*, contudo, fazem alusão à mutilação (2003, p. 147). Quase todos os eunucos servindo no Império Otomano tinham tanto o pênis quanto os testículos removidos. Operações desta natureza levavam a um alto grau de mortalidade, além de "desordens hormonais e psicológicas". Alguns eunucos ganhavam funções

refeições e de ter os cabelos ou a barba cortados pelos jovens homens (p. 60). No sexto alojamento, ficavam trinta jovens em posse de armas e de cavalos (p. 64).

As mulheres, de outro modo, não aparecem como figuras de destaque na narrativa de Beauvau. A menção a elas é rara ao longo do texto. Em um desses momentos, o autor notava que no quarto das mulheres apenas o rei e o eunuco podiam entrar (BEAUVAU, 1608, p. 43). Não havia, além disso, qualquer curiosidade sobre as mulheres do soberano, como elas viviam, ou o que faziam dentro do palácio imperial. A "habitação feminina" não recebia, portanto, qualquer atenção especial. Para Beauvau, o serralho era a casa do rei onde entravam frequentemente pessoas ligadas à infantaria e à cavalaria. Ali, eram os homens os personagens realçados pelo viajante.

Ainda que Beauvau tenha ressaltado a presença de rapazes no palácio do sultão otomano, não havia em sua narrativa qualquer indicação sobre possíveis relações eróticas entre esses jovens homens e o governante. No seu relato, o serralho pode ser visto como um símbolo indesejado da presença muçulmana na cidade de Istambul, chamada por ele de Constantinopla. Sobre isso, o autor indicava que a igreja de Santa Sofia, construída pelo imperador Justiniano (c. 483–565), era a essa época muito maior, com uma abadia. A construção, entretanto, havia se estendido além do lugar original, abrindo espaço para o serralho. Na sua visão, isso indicava que os turcos, após se

---

de destaque no império (TOLEDANO, 1984, p. 382), mas não podiam acumular riqueza ou honra para os seus descendentes, caso existissem (MURRAY, 2000, p. 45).

tornarem “senhores da cidade”, tinham arruinado o que ali existia (BEAUVAU, 1608, p. 45). Fica evidente, portanto, que as preocupações de ordem política e religiosa se sobrepunham a outras matérias, incluindo-se a vida íntima do sultão e de suas mulheres.

O serralho, entendido como uma parte do palácio real que guardava o espaço privativo de convivência feminina, foi longamente citado e descrito no livro de Louis Deshayes de Courmenin (m. 1632), *Voiage de Levant, fait par le Commandement du Roy en l’année 1621*. O capítulo da narrativa dedicado ao tema do serralho e intitulado *Descrição do Serralho do Grão-Senhor* era resultado da viagem feita ao Império Otomano em 1621, com duração de onze meses, cuja impressão veio a público pela primeira vez em 1624.

Courmenin nasceu por volta de 1600, e a sua origem remete à burguesia de Orleans. Como indica o próprio título da obra, Courmenin empreendeu a viagem a pedido do rei Luís XIII (1601–1643). Em função diplomática, a sua viagem para o Império Otomano tinha como objetivo fazer justiça aos franciscanos na “Terra Santa”, cujos direitos estavam sendo lesados pelos religiosos armênios (PILLORGET, 1975, p. 66). O sucesso de sua obra contribuiu possivelmente para as outras viagens encomendadas pelo rei francês, de modo que ele seria enviado, já em 1624, à Dinamarca, com ambições político-diplomáticas (PILLORGET, 1975, p. 66).

No início de sua narrativa, Courmenin refletia sobre a maneira de escrever um relato de viagem. Ele reconhecia que o vocabulário usado era “muito simples e muito baixo” (1624, p. iii), o que remetia ao sentido de acessível.

Mas isso não impedia, por suposto, que a obra se destinasse a um público de "cavalheiros" e "homens de letras". De todo modo, ainda que a função diplomática desta e das outras viagens empreendidas por ele fosse muito evidente, a sua narrativa não divergia do tom comumente empregado nos registros de viagem. A busca por descrever uma extensa variedade de assuntos, da arquitetura à política, abarcando as particularidades do palácio imperial, fazia-se também presente em sua obra. Não é possível saber, contudo, se Courmenin era um conhecedor de alguma língua asiática. De toda forma, a sua narrativa era construída a partir do que ele mesmo verificara dentro do palácio otomano (COURMENIN, 1624, p. 124). Além disso, em suas viagens, ele era acompanhado de um secretário que foi responsável inclusive pela publicação de sua obra (BRAINNE et al., 1852, p. 198). É possível que fosse este personagem o mediador de seu contato com os turcos.

Afora o destacado espaço dedicado ao serralho, o que chama a atenção nesta narrativa é o conjunto de modificações feitas a partir da segunda edição. Harrigan nota que as alterações em relação à edição de 1624 podem ser encontradas já em 1629. A fim de verificar tais mudanças no relato de Courmenin, usarei aqui as publicações de 1624 e de 1629, além da edição de 1645. A comparação entre elas nos ajudará a dimensionar o espaço dedicado ao tema do serralho e a importância atribuída a este tópico ao longo desses vinte e um anos.

Os oito títulos usados na primeira edição foram mantidos nas publicações de 1629 e de 1645. O subitem *Departamento das mulheres*, inserido no capítulo *Descrição do Serralho do Grão-Senhor*, recebeu, contudo, uma

ampliação. Se em 1624 havia cinco páginas destinadas a este assunto, a partir de 1629 – e também em 1645 – já eram dez páginas. A própria palavra "mulheres" desta subdivisão passaria a ser grafada com letra maiúscula. Tal alteração poderia ser uma mera opção tipográfica ou, de outro modo, ser uma forma de conferir destaque a esta palavra. O outro subtítulo deste capítulo – *Os Jardins do Serralho* – também seria aumentado em duas páginas[31].

O capítulo se inicia do mesmo modo nas três edições, com a definição do termo *serralho*. O autor notava que serralho – "Seray, em língua persa" – era o significado para "palácio", além de ser o nome dado a todas as casas do Grão-Senhor e de seus principais oficiais. Enquanto na primeira edição o autor adotava um tom impessoal, afirmando que havia vários serralhos no Império Otomano, a partir da segunda edição a indicação era personalizada, apontando-se que o príncipe possuía várias residências. Ainda que o viajante afirmasse sobre a profusão de tais construções por Istambul e em lugares distantes, a descrição feita se referia apenas ao serralho da capital otomana.

Uma primeira modificação em relação à publicação original já poderia ser notada no segundo parágrafo deste capítulo. No lugar de "aquele [serralho] de Constantinopla" da primeira edição, anotava-se "O serralho de Constantinopla" (COURMENIN, 1629/1645, p. 127). Alterações em relação aos parágrafos também foram feitas, como aquela que subtraiu uma informação sobre as

[31] Na edição de 1624, o capítulo *Description du Serrail du Grand Seigneur* corresponde às páginas 122-163 e *Departement des femmes*, às páginas 145-150. Nas edições de 1629 e de 1645, a paginação é a mesma: 127-182 para o capítulo inteiro, e 157-167 para o tema das mulheres no serralho.

construções arquitetônicas, na primeira edição, abrindo espaço ao tema do serralho, na segunda edição. Houve ainda a substituição de "príncipe" por "grande Senhor" (1629/1645, p. 145).

A partir do confronto de tais edições, é possível afirmar que o viajante intensificou as referências acerca das riquezas e do luxo do serralho. Se na primeira edição Courmenin observava que o governante usava geralmente o lavabo feminino, nas edições seguintes verificava-se a anotação de que os banheiros femininos eram "ainda mais ricos e mais belos" (1629/1645, p. 154). Essa atenção voltada ao luxo do serralho otomano pode ser pensada a partir da expansão do comércio no Mar Mediterrâneo e do acesso restrito dos europeus – ainda ao longo dos séculos XVI e XVII – a uma série de produtos (PERROT, 1995, p. 17).

Mais do que isso. Se considerarmos a afirmação de Jean Paul Sartre de que o luxo não designa tanto a qualidade do objeto possuído, mas "a qualidade da posse" (PERROT, 1995, p. 19), é possível pensar que a admiração em torno do luxo do palácio otomano ocorresse, em grande medida, pelo poder político-econômico exibido por este império. Isso se torna ainda mais plausível se considerarmos que neste momento a Europa atravessava turbulências políticas, religiosas, sociais (MUNCK, 1989). Esse gosto pelo Levante, que se manifestava, sobretudo, nos elementos tomados da literatura, da moda, dos costumes, tornou-se mais intenso no século XVIII. Tal "moda orientalista" passaria à literatura sob o nome de *turqueria* (MEYER, 1974).

As indicações sobre o luxo dividiam espaço com as observações sobre o caráter de reclusão a que estavam submetidos os personagens que viviam no serralho. Em um trecho que não consta da primeira edição, o autor ressaltava o isolamento do serralho em relação ao restante da cidade:

> O serralho é como uma República, separada do resto da cidade, com as suas leis e o seu modo de vida particular; as ordens são facilmente conservadas, porque aqueles que aí vivem não têm outros conhecimentos do que aquilo que eles aprenderam e nem de outras luzes, além daquelas que receberam: eles não sabem o que é liberdade (COURMENIN, 1629/1645, p. 155).

O serralho, que mantinha a preservação de suas práticas impossibilitando que fossem reconhecidas pelo restante da população, era o mesmo que acolhia integralmente o Grão-Senhor. Este delegava os assuntos de Estado mais importantes ao seu vizir e passava a vida em um "contínuo isolamento, com as crianças, as mulheres, os eunucos, os mudos e com os anões, que lhe reverenciam como um Deus e tremem somente ao verem a sua sombra" (1624, p. 137, 1629/1645, p. 156). Faz-se necessário notar que este trecho, alocado no meio do texto da primeira edição, foi deslocado para o último parágrafo das duas edições seguintes, o que poderia lhe conferir mais destaque.

A maior surpresa da obra ficaria por conta do último subitem do capítulo, o "Departamento das mulheres". A partir da segunda edição, o autor trazia à tona fatores de ordem religiosa que não haviam sido mencionados na edição de 1624. Então, Courmenin deixaria logo assinalado

que as mulheres no serralho eram "renovadas de tempos em tempos, à medida que se empreendem guerras contra os cristãos" (1629, p. 157). Ato contínuo, o viajante afirmava que a primeira prática imposta às mulheres levadas ao serralho era a mudança de religião, o que seria feito através da pronunciação indicando que não havia outro Deus, senão Deus, e que Muḥammad era o seu profeta (p. 157-158).

O destaque desta seção, contudo, concentrava-se mesmo nos aspectos que caracterizavam a particularidade do serralho. O número de mulheres que habitavam este espaço (oscilando em torno de trezentas), a relação entre as mulheres, a função dos eunucos, os problemas jurídicos acerca dos filhos nascidos de odaliscas (escravas) e de esposas legítimas eram os temas tratados, de modo que as pistas que nos dá Courmenin podem nos levar a traçar um perfil geral sobre as mulheres que viviam no harém. Sobre o número de mulheres no serralho, especialmente, há que se lembrar da mudança no sentido dos termos. Isto é, enquanto na primeira edição Courmenin afirmava que o número de mulheres poderia passar de trezentas, na segunda e terceira edições, lia-se que "elas são mais de trezentas" (1629/1645, p. 160).

O retrato das mulheres que viviam no serralho otomano era feito a partir de uma ótica generalizante, ou seja, o viajante não personalizou qualquer uma delas – mencionando alguns de seus nomes, por exemplo. Além disso, informações importantes desse cenário foram subtraídas, de modo que a leitura isolada da primeira edição ou da segunda levaria a conclusões distintas sobre esse espaço. Foi retirada do texto de 1629 a notícia de que as

sultanas e aquelas mulheres que o Grão-Senhor apreciava eram “mais bem tratadas” e “bebem *sorbets*[32] excelentes que são importados do Cairo” (COURMENIN, 1624, p. 148). No lugar deste trecho, era inserida a informação de que as mulheres desempenhavam a função de matronas ou prestavam serviços para os mais jovens quando elas não podiam mais dar satisfação ao príncipe (COURMENIN, 1629/1645, p. 160).

Um dos temas alongados na segunda edição da obra se referia aos casamentos entre o governante e as mulheres no harém. Como pontuava Courmenin, os príncipes otomanos esposavam as mulheres à custa de grandes despesas nas cerimônias. Tais gastos, somados ao dote dado às esposas, eram uma “espécie de sujeição” para o homem, avaliava o viajante (COURMENIN, 1629/1645, p. 162). Não é raro constatar que este tipo de posicionamento gerava a crença entre os europeus de que as “mulheres do harém” exerciam maléfica interferência sobre o sultão e, por conseguinte, sobre a política otomana. Este tema será retomado no último capítulo deste livro.

Logo na sequência, Courmenin tocava em outro tema sensível quando se tratava do harém imperial: a liberdade feminina. O autor reconhecia que nenhuma destas mulheres jamais saía do serralho, a menos que o Grão-Senhor as levasse consigo. Contudo, ele defendia que, à exceção da liberdade, elas não teriam nada a desejar neste recinto, “fosse pela beleza dos jardins repletos de fontes, e de outros

[32] O *sharbat* em árabe ou *şerbet* em turco é uma bebida feita à base de xarope de frutas ou extrato de flores, misturado com gelo (KITTLER; SUCHER; NELMS, 2012, p. 409).

enfeites rústicos, fosse pelas habitações que são muito ricamente mobiliadas" (p. 164-165). Courmenin lembrava ainda que a guarda dessas mulheres era feita por eunucos que se pareciam mais com monstros do que com homens, o que as levaria a crer na maior beleza do Grão-Senhor (COURMENIN, 1624, p. 145-146, 1629/1645, p. 165).

O que as alterações na segunda edição nos mostram é que, mesmo havendo razões objetivas para que o texto fosse modificado, o autor não conseguiu omitir as contradições que formavam o serralho imperial. Ou seja, as mulheres que compunham esse espaço eram de lugares e de culturas variadas, e, dentro do palácio, eram tratadas de formas diferentes. A hierarquia era um instrumento utilizado, e, além das funções ocupadas por essas mulheres, as relações estabelecidas entre elas e os funcionários, entre elas e o governante, e entre elas mesmas, revelavam a impossibilidade de se projetar a imagem de uma mesma mulher, repetida várias vezes.

A presença de jovens rapazes no serralho otomano também era mencionada por Courmenin, mas diferentemente dos viajantes que citavam as relações eróticas estabelecidas entre eles e o sultão, o diplomata francês não fazia referência a tal matéria. O autor apontava – já na primeira edição – que os rapazes capturados pelos turcos, em suas conquistas militares, eram "muito belos". O viajante, entretanto, não fazia qualquer sugestão sexual sobre a escolha dos turcos por garotos bonitos.

Courmenin é o primeiro viajante citado até o momento que fez menção à vida luxuriosa na Corte Otomana, considerando para tanto as relações entre o sultão e as suas mulheres. Em um trecho adicionado à segunda

edição, ao final do item "Departamento das mulheres", o autor exibia a sua visão deleitante sobre o harém. Agradáveis e amorosas, as mulheres propiciavam divertimentos ao corpo e à mente do soberano. É certo que o viajante relacionava tamanha afabilidade à esperteza dessas mulheres, que utilizavam a dissimulação para evitarem quaisquer castigos. Ainda que fosse assim, o sultão se entregava "facilmente a este tipo de prazer, levando uma vida muito lasciva e muito deliciosa" (COURMENIN, 1629/1645, p. 167).

Três anos após a viagem de Courmenin, ou seja, em 1624, era publicada a narrativa de Michel Baudier (c. 1589–1645), *Histoire generalle du serrail et de la cour du Grand Seigneur Empereur des Turcs*. Uma vez que não foi possível consultar a primeira publicação, utilizarei aqui a segunda edição desta narrativa, impressa em 1631. Baudier, que havia feito carreira militar, interessava-se pela história e produziu ao todo onze obras. O seu conhecimento acerca de diversas línguas, como latim, grego, árabe, hebraico, italiano e espanhol, contribuiu certamente para a extensão de seus escritos (POUILLON, 2008, p. 62). Seus temas se concentravam na história da França e da Europa, mas também do Império Otomano, da China e da Pérsia. Como um escritor de talento destacado e de grande erudição, Baudier conquistaria o título de historiador na Corte de Luís XIII.

O caso de Baudier guarda uma particularidade em relação aos outros autores. Levantou-se a suspeita de que ele não teria viajado ao Levante (IORGA, 1928 apud POUILLON, 2008, p. 62). Logo, o seu texto não seria uma narrativa de viagem. Diante disso, faz-se necessária uma justificativa para a inserção de sua obra em meio aos

viajantes franceses. Baudier utilizou-se, sobremaneira, de fontes de viagem para compor os seus textos. No caso da *Histoire generalle du serrail* – livro que foi reeditado várias vezes ao longo do século XVII, sendo traduzido para o inglês, como citado antes –, Baudier "recorre a numerosos relatos sobre o serralho que circulavam então na Europa e que exibiam um forte interesse" (POUILLON, 2008, p. 62).

A obra de Baudier sinalizava, ao menos na teoria, que a sua elaboração se dera tanto por meio de outras fontes textuais quanto a partir de sua própria experiência, de modo que podemos encontrar a menção aos "verdadeiros exemplos que as histórias fornecem" e, na mesma medida, a necessidade que ele teve em "ver de muito perto os Reis", aproximando-se do "mais soberbo de todos os Príncipes". Isso foi essencial para que ele pudesse pesquisar e descrever os elementos secretos da Corte Otomana (BAUDIER, 1631, p. 1). Assim, após escrever uma história sobre o Império Otomano, Baudier alegava não parecer inútil discorrer sobre os costumes, os modos de vida, a forma de governar dos turcos. Para tanto, justificava o autor, era preciso entrar no serralho, "onde o segredo de todas as coisas é cuidadosamente guardado" (p. 2).

A *História geral do serralho* está dividida em duas partes, sendo a primeira composta por dezenove capítulos, e a segunda, por vinte capítulos. Houve um esforço de Baudier por sistematizar o funcionamento do serralho real – entendido aqui como sinônimo de palácio –, descrevendo as vestimentas, a alimentação, a atuação médica, a educação das crianças que ali viviam, assim como os amores do Grão-Senhor e de suas mulheres. Contudo,

diferentemente dos outros viajantes-autores, Baudier não fez menção ao suposto dia de sua partida, nem em que dia ou mês teria chegado ao Império Otomano, o que pode aumentar as suspeitas sobre a veracidade de uma experiência empírica.

Antes de iniciar o capítulo II, intitulado *Do Serralho do Grão-Senhor*, Baudier tecia um comentário que reforçava o grau de cuidado com que o serralho era guardado, convidando o leitor, ademais, a conhecer as "raras belezas deste augusto lugar" (1631, p. 17). O autor afirmava sobre a existência de três serralhos – ou palácios – em Istambul, visto que o "Grande serralho" havia sido construído sobre o local em que estava situada a antiga cidade de Bizâncio. Esta informação, quase nos mesmos termos, aparecerá na segunda edição do texto de Louis Deshayes de Courmenin, quando ele escrevia que "o Serralho de Constantinopla está construído [...] no mesmo lugar onde foi primeiramente edificada Bizâncio" (1629/1645, p. 127). Além disso, a definição de serralho dada por Baudier e por Courmenin era a mesma, qual seja, a de que "saray", em persa, significava palácio (BAUDIER, 1631, p. 47). Ao lado disso, era possível notar a recorrência da beleza do serralho que aparecia atrelado a construções de mármore e a belos jardins e fontes.

Já no capítulo II, Baudier definia o espaço dedicado ao convívio feminino dentro do palácio. Contava ele que "o departamento onde estão alojadas as mulheres e jovens moças devotadas ao prazer do Imperador é como um grande Monastério de Religiosos: mas que não guarda o voto de castidade [...]" (1631, p. 19). À exceção de uma possível ironia do comentário, o que se lia em seguida era

um conjunto de elementos que aparecia, em maior ou em menor medida, em outros viajantes. É o caso, por exemplo, da habitação feminina protegida por uma tropa de "eunucos negros e medonhos" (p. 22).

Na narrativa de Baudier, nota-se, pela primeira vez e de forma deliberada, a influência da paixão das sultanas sobre o soberano otomano. O autor descrevia como se organizava a noite de núpcias do governante, acentuando os presentes recebidos pela nova esposa. Vestidos feitos de ouro, pedrarias, prata estavam entre as ofertas do sultão. A quantidade de presentes era proporcional aos prazeres recebidos pelo soberano na noite anterior. Assim, para viver este amor, o soberano perdia um pouco de suas riquezas, dizia o autor. Para Baudier, o amor se definia como "uma agradável ferida, um doce amargor, um veneno saboroso, uma doença que lhe agrada, uma tortura que eles abraçam e uma morte para a qual eles correm" (1631, p. 49). Esta era uma descrição típica do amor-doença, assim entendido pelo cristianismo e mesmo por certos representantes da medicina europeia (CARNEIRO, 2000, p. 35-54).

No capítulo XI, intitulado *As mulheres do Grão-senhor, a sua habitação, a sua vida, a sua conduta e a sua fortuna*, o autor buscou destacar os amores das mulheres do serralho. Baudier lembrava que tais mulheres eram "normalmente estrangeiras, cativas de guerra ou levadas à força" para o palácio (1631, p. 54). Havia em torno de trezentas dessas moças no palácio. Não é demais lembrar que Courmenin havia citado esse mesmo número na sua obra. Curiosamente, entretanto, os rapazes eram ali mais numerosos do que as mulheres: eram quinhentos, afirmava Baudier, variando entre doze e trinta anos de idade (p. 57-58).

Dentro do palácio, as moças aprendiam regras de "civilidade", tocavam instrumentos musicais, cantavam e faziam trabalhos de costura (BAUDIER, 1631, p. 54). Aqui também é possível perceber o incômodo de Baudier em relação à religião islâmica, afinal, ele destacava o fato de que essas mulheres, que eram cristãs, deviam servir aos "desonestos prazeres dos Turcos", o que ele enxergava como um desastre. O autor observava, ademais, que ao chegarem ao palácio essas moças deveriam fazer a profissão de fé islâmica, informação que também será realçada por Louis Deshayes de Courmenin na segunda edição de sua obra.

De acordo com a descrição de Baudier, as mulheres recebiam diversos presentes em reconhecimento da "fidelidade e da diligência de seus serviços" (1631, p. 58). Os presentes normalmente se traduziam em joias ou em outros ornamentos enfeitados de ouro, ou ainda em móveis. Mas o que elas mais gostavam de acumular era prata. A beleza de tais mulheres não impedia, de outro modo, que elas demonstrassem os "defeitos de seu sexo, que está sujeito à avareza". O autor não deixava de indicar a fonte de sua tese: tratava-se da "Retórica" do pensador romano Cícero (106 a.C.–43 a.C.), cuja frase anunciava "*mulierum genus est avarum*", ou seja, o gênero feminino é avarento (p. 58).

Além da avareza, o autor acentuava outras características não virtuosas dessas mulheres. Baudier assinalava que muitas delas iam ao quarto da mãe do governante a fim de se destacarem aos olhos do imperador. A beleza e os encantos que tais moças exibiam eram tomados como perigosos pelo autor, e a explicação sobre esse tema se

revelava novamente em uma frase em latim: o efeito de uma mulher má sobre os homens era o naufrágio destes (BAUDIER, 1631, p. 55). O comportamento feminino era visto, portanto, como uma "experiência infeliz", uma vez que tais mulheres se utilizavam de malícia e de dissimulação. A mulher era o "naufrágio do homem", mas como encerrava o autor, era "um mal necessário" (p. 55-56). Neste capítulo, Baudier tecia considerações sobre a complicada relação entre as mulheres e o soberano. Caso uma mulher do serralho traísse o monarca em um caso amoroso, a lei turca estabelecia sua morte, sem possibilidade de perdão. A moça seria, então, colocada em um saco e jogada ao mar. Para "faltas menores", elas poderiam apanhar ou ser levadas ao "Velho Serralho", construído após a conquista de Constantinopla (p. 62). A "mulher viciosa", como o autor nomeava, era, além disso, "muito industriosa", pois buscava satisfazer os seus desejos ainda que estivesse fechada no harém e fosse vigiada por eunucos.

Pautando-se no poeta romano Ovídio (43 a.C–18 d.C), Baudier afirmava que a beleza era um "bem frágil", sendo deteriorada seguramente pelas doenças. Se a mulher doente não fosse a preferida do soberano, as mulheres mais velhas, que governavam as outras, se reportavam ao boticário "fora da porta interior do Serralho", mostrando a ele a urina daquela que padecia. Sem ver a paciente, o médico receitava a ela algum procedimento para aliviar o sofrimento. Muitas, contudo, morriam por não serem atendidas a contento.

Se a mulher doente fosse a sultana ou alguém que o soberano estimasse muito, o médico seria chamado a fim de examiná-la. Nesse caso, o médico seria levado pelos

eunucos até à paciente, que estaria com o rosto coberto, e teria apenas o braço – também coberto por um tecido – tomado pelo médico. O pulso seria verificado e durante todo o procedimento o médico não tinha permissão para falar com a mulher doente. Algum medicamento era prescrito, mas como ressaltava o autor, a medicina era "muito negligenciada nesta Corte". Isso se devia ao fato de os turcos acreditarem que no dia de seu nascimento a duração do seu tempo de vida era gravada em sua fronte. Dessa maneira, o destino não poderia ser alterado por qualquer tipo de medicamento (BAUDIER, 1631, p. 63).

Não foi tanto a paixão do sultão por mulheres que impressionara Baudier. O autor se mostrou mais impactado com a "paixão não natural" do soberano por homens e por jovens rapazes. O autor afirmava que no Levante esses moços eram vistos como a "flor da Beleza" e os "atrativos da Graça", sendo, por conseguinte, condenados à "infâmia destes abomináveis prazeres" (BAUDIER, 1631, p. 53). Para ele, tal "desordem é tão inveterada no serralho", que dos vinte imperadores otomanos que haviam ascendido ao poder até aquele momento apenas dois eram "puros deste vício" (p. 53).

O soberano não era o único inclinado a tais desejos. Em um capítulo sobre os baxás e outros homens com destacadas funções no império, o assunto voltou à tona. Baudier assegurava que esses homens "deixam frequentemente os amores das mulheres, dedicam as suas afeições aos jovens rapazes e seguem loucamente os encantos de sua suave beleza; eles os estimam e se servem deles no lugar das mulheres" (1631, p. 155). O autor afirmava que este "vício abominável" era corrente na Corte Otomana,

de modo que os homens comentavam abertamente sobre os belos jovens trazidos de países estrangeiros e que dominavam os seus pensamentos e desejos. Isso levou Baudier a se perguntar: "que virtude, que sabedoria, que piedade se pode encontrar em uma Corte composta de tais homens?" (p. 156).

Esse "vício" era comparado ainda a uma doença. Como exclamava o autor, "o príncipe é o médico do Estado", mas, de que forma o soberano poderia combatê-la se ele mesmo se encontrava doente? (BAUDIER, 1631, p. 53). Diante disso, Baudier alertava que "todo o príncipe que ama o seu trono, o seu cetro, o seu Estado, deve fugir do vício e estimar a sabedoria" (p. 54). Fazendo isso, ele poderia se tornar a segurança do seu reino e o apoio para o seu povo (p. 54). A julgar pela recorrência de afirmações sobre a homossexualidade otomana, pode-se acreditar que já nesta época a imagem circulasse significativamente entre os europeus.

Uma das possíveis razões a reforçar tal imagem pode ser buscada no frequente deslocamento de jovens rapazes – fossem como espólio de guerra, fossem comprados – ao Império Otomano. Essa prática, mencionada por Henry Blount e por Henry de Beauvau, revelava que a função de tais rapazes não se restringia apenas ao cenário político-diplomático otomano, no desempenho da função de janízaro, por exemplo. Para os europeus, a presença desses jovens na Corte assinalava, além disso, a existência de relações homoeróticas entre tais rapazes e as figuras políticas deste império, incluindo-se o próprio sultão (MURRAY, 2000, p. 55).

Peças para compor esse cenário lúbrico não faltavam. E aqui o testemunho dos viajantes é mais uma vez exemplar. Já havia menções às relações homoeróticas entre os turcos e os seus jovens escravos desde, ao menos, o fim do século XV. A esse respeito, Lybyer, escrevendo em 1913, citava o viajante genovês Jacopo de Promontorio de Campis. O viajante atribuía, por volta de 1475, a baixa natalidade turca – especialmente na Anatólia e nas regiões do antigo Império Bizantino [nomeada pelos turcos de *Romélia*] – à "infinita luxúria de vários escravos e de jovens rapazes para quem eles se entregam" (apud MURRAY, 2000, p. 56). O tema também estava presente na obra de Paul Rycaut [ou Ricaut] (1628–1700), acadêmico do Trinity College, que se tornou secretário do embaixador inglês em Istambul em 1661. Dentre as suas anotações, figurava a paixão entre os jovens rapazes, e entre eles e personagens de eminente destaque no serralho (RYCAUT 1668 apud MURRAY, 2000, p. 55).

O tema das relações homoeróticas não se restringia certamente aos homens. Baudier conduzia o seu texto de modo a explicar as consequências deste *mau* comportamento masculino. O capítulo XV, intitulado *Dos amores das grandes Damas da Corte Turca e das ardentes afeições entre elas*, listava as razões que levavam as mulheres a manterem relações com mulheres e também com outros homens. Baudier era contundente: "os ardores de um clima quente, a servidão das mulheres fechadas [no palácio], e o mau exemplo dos maridos lúbricos, são os principais motivos dos amores aos quais as Damas Turcas se entregam" (1631, p. 157).

Nesse item, Baudier mostrava tanto a sua reprovação diante dos amores das mulheres turcas por homens estrangeiros quanto por outras mulheres. O que levaria uma mulher do palácio a manter relações amorosas com os franceses? O autor respondia que isso podia ser explicado pela "gentileza de seu humor, a graça de seus corpos [afirmavam elas] e as comuns cortesias de sua nação" (BAUDIER, 1631, p. 158). Ele alertava, contudo, que essas relações poderiam trazer graves consequências, afinal, após passarem alguns dias com os seus amantes, essas "mulheres cruéis" os envenenavam ou esfaqueavam, e se livravam de seus corpos em algum lugar escondido.

Não eram apenas os homens estrangeiros que despertavam as paixões nessas mulheres. É comum, nos dizia Baudier, que elas se tornassem apaixonadas por outras mulheres. Isso ocorria principalmente com aquelas que ficavam fechadas no serralho[33]. Baudier nomeou tais paixões de "amores ilegítimos". Mais uma vez, o autor mostrava uma possível razão para essa "desordem": a vingança das mulheres diante dos "amores não naturais de seus maridos". Ele afirmava, ainda, que no Levante "a maior parte dos homens" e os grandes nomes do império "se perdem nesta obscenidade e violenta luxúria" (BAUDIER, 1631, p. 159). Baudier descrevia o amor entre as mulheres como um sentimento associado à loucura, a algo doentio, de modo que ele se guardava o direito de não detalhar os atos entre elas, por uma questão de pudor.

O autor, porém, não abandonaria completamente o assunto, uma vez que continuava a retratar os amores

[33] É importante considerar que a reclusão ao harém poderia ser uma razão mais "presumida do que observada", como escreve Murray (1997, p. 97).

femininos. A própria sensualização que ele não queria ressaltar transpareceu na sua narrativa, afinal, ele mencionou tanto os encontros promovidos no banho – mais um alegado motor das relações eróticas entre mulheres –, e os beijos entre corpos nus, alegando que tais encontros eram frequentes no Levante. Baudier concluía com a seguinte afirmação: "assim vivem os povos distantes da luz da verdadeira fé, nas trevas da ignorância maometana", exibindo o "excesso de toda sorte de vícios" (1631, p. 160).

Ao final de seu livro, Baudier assinalou, uma última vez, a frouxidão de costumes dentro do palácio imperial. Os sultões otomanos passavam os dias à sombra de seu serralho, em meio aos prazeres com as suas sultanas. Ou seja, "a moleza de seus exercícios deprecia a sua glória, entorpece os seus espíritos [*sic*], corrompe os humores de seu corpo e diminui a sua vida: porque as delícias matam mais homens do que a espada" (BAUDIER, 1631, p. 180). Antes disso, logo no *Prefácio*, o autor francês já havia chamado a atenção para as três paixões que dominavam aqueles pouco virtuosos: o amor, a crueldade e a avareza. Não sem motivo, o autor chegava ao termo de seu texto ressaltando uma tese que figurava logo no início do livro. O capítulo final tratava da morte e do funeral do soberano otomano. Para o autor francês, os governantes desse império, não virtuosos em sua grande maioria e afeitos a ideias pouco *iluminadas* – mas que haviam sido outrora o "terror dos homens" e o "flagelo de muitas nações" –, tornavam-se "objeto dos vermes e a sua ordinária pastagem", terminando aí para eles a glória deste mundo (p. 183).

Diferentemente de Michel Baudier e da maior parte dos outros viajantes citados até o momento, o nosso

último viajante do século XVII não rumou em direção ao Império Otomano. Empreendidas na segunda metade do século, as viagens do joalheiro protestante Jean Chardin (1643–1713) ao Império Persa mereceriam uma análise detalhada, afinal, a sua experiência de duas viagens ao Levante, assim como a extensa obra resultante dela, tiveram uma influência visível sobre outros viajantes e pensadores do século XVIII. A sua primeira viagem à Pérsia data de 1665. Ele chegou a este império no início de 1666 – fez uma rápida incursão pelas Índias – e voltou à Pérsia, onde permaneceu durante este ano e boa parte do ano seguinte, regressando à Europa em 1670.

A "paixão" que o viajante teve em conhecer bem este império – o que lhe rendeu a possibilidade de "dar boas e amplas informações" – fez com que ele retornasse. Então, em 1671, Chardin iniciou a sua segunda viagem à Pérsia, entre outras razões, para escapar das dificuldades vividas pelos protestantes em Paris (POUILLON, 2008, p. 195). Há que se ressaltar que a sua viagem pela Pérsia tornou-se possível, em grande medida, em virtude do auxílio de missionários teatinos e capuchinhos (AMES; LOVE, 2003, p. 57)[34]. Em sua segunda viagem, que se estendeu até 1677, Chardin afirmava que havia se interessado pelo estudo de línguas, assim como pelas conversas com sábios, o que o levou a se instruir em tudo o que merecesse a

---

[34] Os missionários destas ordens cristãs haviam estabelecido uma série de postos através das rotas de comércio terrestres e marítimas. Foi a eles que Chardin recorreu em momentos de perigo, como no episódio envolvendo a suposta intenção do príncipe de Cólquida [região a leste do Mar Negro] em tomar o viajante como escravo branco, ou mesmo na tentativa de assaltá-lo. Os capuchinhos foram essenciais, além disso, para que Chardin conseguisse entrar nas Cortes oficiais em Isfahan (AMES; LOVE, 2003, p. 57).

curiosidade da Europa em relação a um país que "nós podemos chamar de outro mundo, seja pela distância dos lugares, seja pela diferença dos costumes e das máximas" (1686, tomo 1, p. xii).

O seu interesse pela Pérsia levou-o a aprender a língua turca e persa, "mais do que qualquer um que escreveu sobre a Pérsia" (1686, tomo 1, p. xi). De acordo com Lucette Valensi, Jean Chardin também sabia árabe (apud POUILLON, 2008, p. 195). O viajante dedicou tanto empenho em se instruir sobre a Pérsia, que ele afirmaria conhecer melhor Isfahan do que Paris, que era o lugar onde nascera e havia sido criado. Esses princípios impediam que o viajante escrevesse sobre as Índias, pois ele não estava familiarizado com a língua dos Brâmanes, e sem este instrumento – completava –, não se poderia chegar a conhecer a sabedoria e a antiguidade dos indianos (CHARDIN, 1686, tomo 1, p. xiv-xv).

Os livros resultantes das viagens foram por ele divididos em dez volumes. O primeiro deles foi publicado – simultaneamente na França e na Inglaterra – em 1686 (AMES; LOVE, 2003, p. 51). No caso da Inglaterra, a narrativa foi impressa em francês e também recebeu tradução para o inglês. O último volume da obra seria publicado em 1711. Uma edição acrescida de notas e de um texto sucinto sobre a História da Pérsia seria ainda publicada pela editora *Le Normant* em 1811. Nesta edição, a obra manteve o mesmo número de volumes do texto original. Este mesmo formato foi adotado pela edição mais recente da narrativa de Chardin (2001).

As viagens de Chardin foram estimuladas primeiramente pela venda de joias e também pela compra de pedras

preciosas (POUILLON, 2008, p. 195). Por tal motivo, ele seria nomeado o *negociante* do xá Abbas II (m. 1666). Mas não foram somente os assuntos de ordem comercial que povoaram as páginas da sua extensa obra. O palácio do soberano persa também figurou entre os interesses do viajante francês, uma vez que as referências sobre o harém e sobre os personagens que o habitavam seriam abundantes.

A caracterização luxuriosa desse império se revelava logo no primeiro volume da obra. Ao passar pela Geórgia, que estava sob domínio do Império Persa, Chardin discorreu sobre os vícios deste povo. Embora o autor declarasse a sua simpatia pelos georgianos, ele afirmava sobre os seus muitos vícios. Dentre estes, estavam a sua sensualidade muito *impura* (CHARDIN, 1686, tomo 1, p. 239), a embriaguez e a luxúria. As mulheres também eram retratadas como viciosas e desagradáveis. Chardin defendia inclusive que elas possuíam mais responsabilidade do que os homens no tocante à impureza que "inunda todo o seu país" (p. 240). Em outra região de domínio persa, a Mingrélia [Samegrelo, na atual Geórgia], Chardin declarava que "a concubinagem, o adultério, a bigamia, o incesto e vícios similares" eram virtudes (p. 108).

Ao lado dessas observações, o viajante destacava a suntuosidade da Pérsia, afirmando que não havia país onde o luxo e o esplendor fossem maiores. Esta característica, entretanto, não era propriamente um elogio, pois, para Chardin, tanto luxo seria a causa da ruína dos persas (1686, tomo 4, p. 159). Além do luxo, outro fator responsável por tal ruína era a política deste "governo arbitrário". Aqui, a Pérsia dividia a alcunha com os Impérios Otomano e Mogol. A política nefasta destes países fazia com que a

sua população diminuísse e exaurisse as riquezas também. O despovoamento da Pérsia se devia, ainda, entre outras razões, à "luxúria imoderada do país" (CHARDIN, 1686, tomo 4, p. 12).

As indicações sobre o serralho podem ser encontradas de maneira pulverizada ao longo de todos os volumes de sua narrativa. No item *Femmes* (mulheres) do índice geral da obra publicado no décimo volume – que se referia à segunda viagem de Chardin para a Pérsia –, o viajante ressaltava como as mulheres persas eram intensamente guardadas ali mais do que em qualquer outro lugar do mundo. Em um pequeno texto ao final do terceiro tomo, em formato de nota de rodapé, Chardin escreveu ainda que "o apartamento das mulheres na Pérsia se chama *Harém*, ou seja, um lugar sagrado, cuja entrada é interdita e protegida" (1686, tomo 3, p. 209).

Dentre os viajantes estudados até o momento, Chardin foi o primeiro a empregar a palavra harém como sinônimo de serralho. Eis a definição dada para este espaço: "é a parte do Palácio Real onde permanecem as mulheres, que os turcos chamam *Serralho*, e para a qual o acesso é interdito a qualquer homem que não seja o soberano" (1686, tomo 3, p. 171-172). Em seguida, Chardin observou que havia três portas até se alcançar este lugar. Pela primeira, as pessoas passavam livremente. A segunda porta era aberta somente aos oficiais da casa do governante ou àqueles que possuíam uma ordem expressa. E, finalmente, a terceira porta era guardada pelos eunucos, e a ela não era permitido qualquer olhar (p. 172).

A partir do quinto tomo da obra, havia uma descrição mais extensa sobre o harém. No tomo sexto, havia

inclusive um capítulo dedicado ao tema, intitulado "O Palácio das Mulheres do Rei". Chardin indicava que havia um primeiro grupo, de eunucos brancos, que guardava as mulheres. Logo em seguida, ele completava: "as Damas do Serralho poderiam julgar pela cor dos eunucos que há homens mais belos do que aquele a quem elas pertencem, e, por isso, não teriam tanto amor por ele" (CHARDIN, 1711, tomo 6, p. 231). Para o viajante, os eunucos ainda eram capazes de dar e receber prazer no contato com as mulheres. O segundo grupo era o de eunucos negros. Colocavam-se os velhos e os decrépitos para se aproximarem das mulheres e lhes passarem recados. Os outros eram empregados em trabalhos que exigiam o contato entre o palácio e a parte externa. E, por fim, o terceiro corpo de guardas era aquele das jovens: as favoritas do rei e as suas senhoras. Dentro deste grupo, havia sempre uma mulher mais velha do que as moças do serralho que tinha a função de "mãe" para governá-las (p. 232).

As mulheres eram abrigadas separadamente, ou no máximo dividiam o quarto com outra mulher. Nesse caso, explicava Chardin, ficavam no quarto "uma jovem e uma velha", não se podendo fazer visitas aos quartos, a menos que se tivesse permissão para tanto. Cada uma recebia uma pensão – paga em "prata e em tecidos" –, além de comida e certo número de empregados que compreendia de quatro a cinco servos e dois eunucos, com idade abaixo de dez anos e acima de cinquenta. O autor informava ainda que a pensão poderia variar de acordo com o grau de favorecimento recebido. No mais, elas eram tratadas da mesma maneira.

O viajante afirmava que as mulheres eram "observadas muito de perto, com medo de que façam intrigas ou complôs contra as suas rivais, ou que se apaixonem umas pelas outras" (CHARDIN, 1711, tomo 6, p. 232). Em seguida, Chardin trataria de um tema já mencionado por Michel Baudier. O joalheiro assegurava que as mulheres Orientais sempre foram consideradas *Tríbades*, ou seja, homossexuais. O viajante declarava ser capaz de garantir que elas podiam saciar as paixões umas das outras. Então, impedia-se que elas se satisfizessem, porque tais relações reduziam os seus encantos, tornando-as "menos sensíveis ao amor dos homens" (p. 232).

A associação imediata do homoerotismo às mulheres islâmicas era recorrentemente relacionada ao convívio nos mesmos espaços físicos. O fato de ficarem juntas em um ambiente privado dentro do palácio, ou de se encontrarem nas casas de banho [*ḥammām*] são razões que aparecem com frequência em autores asiáticos e europeus. Sobre o primeiro grupo, encontramos já em Al-Makhzoumi, médico muçulmano do período clássico, a afirmação de que as mulheres reclusas ao harém mantinham relações sexuais umas com as outras (1994, p. 106). Séculos mais tarde, o escritor francês Pierre de Brantôme (c. 1540–1614), em sua obra *Les dames galantes*, escrevia que as mulheres, quando reunidas em um lugar fechado, tinham o seu corpo ardendo e buscavam remédio para resfriá-lo. Ele terminava afirmando que as turcas iam aos banhos "mais para esta obscenidade do que qualquer outra coisa, dedicando-se [a isso] intensamente" (BRANTÔME, 1666 apud JODELET, 2007, p. 117).

Muitas das mulheres que provocavam situações de ódio ou de traições no harém já não esperavam mais sair dali. Por isso, buscavam formas de atrair a atenção do soberano. Para Chardin, as situações de ciúme e de traição geravam efeitos cruéis, porque o rei encontrava somente mulheres pérfidas e nenhum amor sincero. O resultado é que o soberano degradava a umas, transformava favoritas em escravas e provocava um cenário ainda mais devastador: além de castigos corporais feitos com chicotes, chegava a ordenar que se queimassem algumas mulheres e enterrassem outras vivas (CHARDIN, 1711, tomo 6, p. 233).

O viajante ouvira dizer que as mulheres do "harém ou serralho" se utilizavam de sortilégios para aborrecerem as suas rivais, ou para torná-las estéreis, ou ainda para se fazerem amadas, o que implicava aprisionar o "espírito" do senhor do lugar e ter filhos com ele. Este tipo de feitiço é que levaria o senhor do serralho a se apaixonar por uma "escrava negra, ou mal feita, em meio a muitas pessoas admiravelmente belas" (CHARDIN, 1711, tomo 6, p. 233-234). Esta afirmação pode nos dar pistas sobre o padrão de beleza feminino para um europeu do século XVII (DAVIS et al., 1993, p. 58).

Para Chardin, "o harém do rei da Pérsia é incomparável no que se refere à beleza das mulheres que ele guarda", pois afluíam para esse local as moças mais belas do reino. Além disso, nesse lugar havia somente mulheres virgens. O autor informava a origem de tais moças: elas eram georgianas, circassianas, ibéricas e de "outras Províncias, onde parece que a beleza difunde os seus charmes com muito mais generosidade do que em qualquer outro lugar do mundo" (1711, tomo 6, p. 227). Informação similar

pode ser encontrada em outro viajante francês, François Bernier, que, em sua viagem pelo Império Otomano, ressaltava a beleza das escravas da Circássia, local onde se achavam as "mais belas mulheres do mundo", de acordo "com todos os viajantes" (1671 apud STUURMAN, 2000, p. 6).

Para Chardin, contudo, a beleza não era o único elemento a retratar o harém, pois o "Serralho do Rei é comumente uma prisão perpétua, da qual se sai somente por um golpe do acaso" (1711, tomo 6, p. 227). O viajante havia mencionado, um parágrafo antes, que a entrada no harém poderia gerar bons frutos financeiros para a família da jovem escolhida. É certo que nesse processo os interesses da moça negociada acabavam sobrepujados pelas intenções lucrativas de sua própria família. Afinal, como ele notou, se uma moça "caísse nas graças do soberano", tornando-se confidente ou ama, a pensão dos pais desta mulher poderia aumentar. Se a jovem gerasse filhos do rei, a pensão poderia se estender a toda a família da moça (p. 226-227).

Chardin retratou a partir daí os problemas frequentes e cotidianos daquelas que viviam confinadas ao harém. Inicialmente, havia lugar para as "mais horríveis abominações do mundo", como os abortos forçados ou a recusa em amamentar bebês, levando-os à morte. As mulheres que tivessem o primeiro filho com o rei poderiam ter melhor posição e gozar a felicidade de ser mãe de um soberano. Mas as outras eram relegadas a um canto do serralho com os seus filhos, sentindo permanentemente a angústia de se verem privadas de suas vidas (CHARDIN, 1711, tomo 6, p. 227). Afora isso, muitas eram enviadas a ministros e a oficiais de Estado como forma de o soberano pleitear favores junto a eles. Chardin concluía disso que uma

moça com tal destino era feliz, pois esta poderia se tornar "esposa legítima" (p. 228). Este desfecho, porém, era para poucas. Diante disso, o serralho retratado por Chardin seria mais sinônimo de tensão, de medo e de desesperança do que de tranquilidade e regozijo.

Ao lado da explicação de como as mulheres viviam dentro do serralho imperial, Chardin se dedicou, no capítulo XIII do Tomo 6, a descrever de que modo ocorriam os passeios de tais mulheres. As "Mulheres de qualidade" saíam do palácio apenas à noite, seguidas de uma escolta de cavaleiros que gritava "*courouc*", palavra que Chardin alegava ser turca, significando "defesa", "abstinência", para indicar que as pessoas da cidade não deveriam se aproximar. Os eunucos também caminhavam ao lado das mulheres para resguardá-las. As próprias ruas por onde passariam essas mulheres eram povoadas de tendas, como se fossem muralhas de proteção (CHARDIN, 1711, tomo 6, p. 238-239).

Assim como o advogado inglês Henry Blount e os franceses Henry de Beauvau, Louis Deshayes de Courmenin e Michel Baudier, o joalheiro também mencionou a presença de rapazes no serralho do soberano otomano. Ainda que a viagem de Chardin fosse pelo Império Persa, ele pôde presenciar uma guerra na Mingrélia que contou com a presença dos turcos. Ocorre que a Mingrélia – assim como outros reinos georgianos – sofriam constantes intervenções militares da Pérsia e do Império Otomano. No momento em que Chardin viajava pelo local, em 1671, ele presenciou mais uma investida otomana nessa região. A partir desta experiência, ele relatou que o Grão-Senhor otomano havia mandado ordens para destruir todas as

fortalezas de Mingrélia. A presença dos turcos na região gerou, além disso, o aprisionamento de "uma multidão de jovens rapazes bem feitos" que foram levados ao serralho de Istambul (CHARDIN, 1686, tomo 1, p. 188).

A esse respeito há um dado importante. No "Índice Analítico" da primeira edição, ressaltava-se que tanto a prostituição de moças quanto a de rapazes era defendida (CHARDIN, 1711, tomo 10). Já na edição de 1811, encontramos que a "prostituição dos rapazes é defendida na Pérsia e permitida na Turquia" (tomo 10, p. 284). Na mesma edição, para a palavra "Turcos" havia a afirmação: "permitem o uso de rapazes" (p. 291). Nesse caso, a observação era idêntica àquela encontrada na primeira edição. Consultando-se o Tomo II, que é o volume ao qual o item remete, pode-se ler sobre o "pecado contra a natureza" (CHARDIN, 1711, tomo 10, p. 258) que os turcos cometiam, mas que os persas condenavam. Essa ideia era muito similar aos amores não naturais que lemos em Michel Baudier.

Dadas as descrições detalhadas encontradas ao longo de sua obra, a dúvida que se levanta é sobre a origem das informações veiculadas pelo viajante. Chardin respondia que a maior parte desses relatos era proveniente de um eunuco da tia do rei, o qual havia servido durante longo tempo no serralho de sua senhora. Ele havia feito o eunuco compreender que a sua "curiosidade não tinha outro princípio senão o desejo de informar o povo da Europa sobre as maneiras persas, que eram tão desconhecidas". Tal justificativa teria convencido o eunuco a lhe fornecer descrições sobre este "tema com muita facilidade e com muita confiança" (CHARDIN, 1711, tomo 6, p. 230).

O tema do harém foi explorado também no tomo oitavo de sua obra. Chardin colocava ali uma afirmação que seria repetida no décimo volume das “Viagens”, qual seja, a de que o harém “ou a parte sagrada [do palácio]” era o nome que se dava “aos apartamentos das mulheres” (1711, tomo 8, p. 191). Em seguida, o viajante afirmava que esse lugar era onde o senhor passava os dias com a sua mulher e com as crianças, por isso, era tomado como um lugar de prazer. Chardin, entretanto, opunha-se a essa ideia, justificando:

> É por esta razão que os *Turcos* e os *Tártaros* chamam o *apartamento* das mulheres de *Serralho*, nome ao qual nós atribuímos uma ideia de Luxúria, mas que significa, entre os Orientais, *Palácio* ou Hotel [habitação ampla], como se dissesse que aquele lugar é propriamente o *aposento* e a *casa* de um Senhor (1711, tomo 8, p. 191).

No “Índice” geral de sua obra, abaixo do item “serralho” (tomo 10), Chardin colocava a seguinte frase: “ideia falsa que nós temos quanto ao significado desta palavra”. A explicação sobre essa concepção errada era remetida justamente ao trecho citado acima. Se houve a necessidade de desfazer o equívoco acerca da luxúria no harém é porque a ideia se manifestava, em menor ou em maior grau, entre os europeus. Importante destacar também que o volume contendo tal índice foi publicado em 1711. Isso nos leva a pensar que desde pelo menos a segunda metade do século XVII começavam a se desenhar mudanças visíveis na produção textual – não apenas de viagem – sobre o Levante.

As mudanças ou as permanências nas imagens sobre o harém somente ficarão evidentes quando confrontarmos

as representações elaboradas pelos viajantes Seiscentistas com a produção de viagem do século XVIII. Os relatos dos próximos autores, somados às referências apontadas neste capítulo, permitirão a construção de um quadro comparativo entre os textos. Tal espaço de análise deverá considerar os elementos comumente empregados na construção narrativa, assim como a circulação das ideias sobre o harém apresentadas nessas obras. Pretende-se que a "rede de relações" estabelecida entre a narrativa e o seu espaço de fomentação nos revele o processo de montagem das representações europeias sobre o harém, tema de análise do Capítulo 3.

O harém nas narrativas de viagem ao Levante no século XVIII

2.1 Harém e serralho nos dicionários europeus

Como pudemos notar no Capítulo 1, as definições sobre o serralho – termo usado pelos autores de viagem e também pelos dicionaristas com mais frequência do que harém – possuíam uma indicação geral e outra particular. O serralho era tomado como sinônimo de palácio e, de forma específica, como o palácio dos governantes *orientais*. Afora essas duas acepções, foi possível encontrar em uma menor parte desses autores a referência sexual atrelada ao significado do termo. Esta mesma postura pode ser verificada nos dicionários europeus elaborados ao longo do século XVIII.

Após a consulta a um conjunto de dicionários alemães, franceses, ingleses e a um dicionário espanhol – todos produzidos durante o século XVIII –, pode-se afirmar que o padrão

conceitual usado pelos viajantes também era comum entre os organizadores de tais dicionários. Isso significa que se encontra entre esses autores a utilização do termo serralho – mais do que o emprego da palavra harém –, sendo as explicações fornecidas ao leitor amparadas no binômio palácio–senhor turco/islâmico. Além disso, em dois dicionários alemães e em um dicionário francês, serralho foi definido como uma habitação ampla. Outra semelhança entre esses três dicionários era o lembrete de que a palavra serralho tinha origem na língua persa.

O *Novo Dicionário da Academia Francesa*, de 1718, não apresentava o termo “harém”. Ali havia apenas a palavra serralho que era definida como o palácio habitado pelos “príncipes do Oriente”. Ainda nessa entrada, informava-se aos leitores – como na edição de 1694 – que o serralho era conceituado de forma inadequada como uma casa em que alguém mantinha mulheres para a lascívia (NOUVEAU DICTIONNAIRE DE L’ACADÉMIE FRANÇOISE, 1718, p. 587-588). A mesma apresentação sobre o serralho era feita na edição de 1740, acrescentando-se, contudo, que se tratava da parte do palácio onde as mulheres eram fechadas (p. 661). A palavra serralho teve a grafia alterada na edição de 1762, de *serrail* para *sérail*. Além disso, neste ano, inseria-se a informação de que o nome do local onde as mulheres eram fechadas era harém e não serralho. A edição de 1798 ainda não trazia entrada para harém. No dicionário compilado pelo filólogo inglês Nathan [ou Nathaniel] Bailey (m. 1742) – com data registrada em 1675, mas possivelmente publicado em 1775 –, aparecia apenas o termo serralho [*Seraglio*] cujo significado era “palácio do Grão-Senhor, e de outros Príncipes

Orientais, onde as suas concubinas são mantidas" (1675, [s. p.]).

No *Novo dicionário francês* – uma variação do *Dicionário da Academia Francesa*, em edição de 1792 – fazia-se uma ressalva em relação ao sentido impróprio tomado pelo termo serralho. A afirmação encontrada era de que se dizia comumente, "mas inapropriadamente", que o serralho era a "parte do Palácio do Grão-Senhor onde as mulheres são fechadas". O texto prosseguia, alegando-se que o nome verdadeiro desse lugar era harém (NOUVEAU DICTIONNAIRE FRANÇOIS, 1792, Tomo II, p. 510). Logo em seguida, alertava-se para outro sentido inadequado do termo, ou seja, aquele que afirmava ser o serralho um local para se manterem mulheres com vista ao prazer. A entrada para o termo harém, entretanto, ainda era ausente neste dicionário.

Poucos dicionários consultados salientavam o caráter luxurioso das habitações femininas dentro do palácio. Essa associação pôde ser encontrada no *Dicionário da Língua Inglesa*, de Samuel Johnson, e no *Dicionário Universal*. Na terceira edição do dicionário de Johnson, o autor definia serralho como "uma casa para manter mulheres com vista ao deboche" (1768, [s. p.]). Já no *Dicionário Universal*, lia-se que, "por comparação", o serralho era o lugar de "prazer e deboche, as casas onde alguns grandes Senhores mantinham mulheres para se divertir" (ANTOINE, 1738–1742, p. 1964–1965).

Havia, de outro modo, uma ligação corrente entre serralho e sexualidade. No *Lingua Britannica Reformata*, de Benjamin Martin (1749), a entrada para serralho apresentava duas definições: "1. palácio de um príncipe do

leste; 2. um lugar para manter concubinas". Não existia entrada para harém nesse dicionário (p. 907). No *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española* de 1783, definia-se este espaço como "a casa ou o palácio real do Grande Turco". Tratava-se da "residência dos imperadores turcos" na qual "[os governantes] têm as suas mulheres e concubinas" (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA 1783, p. 852). A referência às concubinas aparecia ainda no *Dicionário Universal*. Em sua terceira definição de serralho, informava-se que a palavra era empregada também como sinônima "das mulheres e das concubinas dos Príncipes do Oriente" (ANTOINE, 1738-1742, p. 1964). No *Dicionário Inglês Etimológico Universal*, indicava-se que o serralho era o espaço em que o Grão-Senhor mantinha as suas concubinas (BAILEY, 1731, [s. p.]). E, por fim, no multilíngue *Dicionário imperial*, que apresentava definições nos idiomas italiano, francês, alemão e latim, e que foi publicado em 1766, exibia-se a informação "lugar, em Constantinopla, em que ficam fechadas as concubinas do imperador turco" (PLACARDI, 1766, p. 502).

Como ressaltavam os autores dos dois citados dicionários alemães e do dicionário multilíngue, o serralho, como um espaço físico, possuía uma característica peculiar: era um lugar inacessível. Johann Theodor Jablonski, em 1721, e Johann Heinrich Zedler, a partir de 1732 – no dicionário que contava com 64 volumes e outros quatro livros suplementares –, salientavam quase nos mesmos termos que o serralho era um local em que os islâmicos se fechavam com as suas mulheres e com os seus filhos. Nos dois dicionários alemães, havia a entrada para o termo "harém".

O *Dicionário imperial*, por sua vez, indicava que se tratava de um “lugar fechado” (PLACARDI, 766, p. 502).

Um elemento de grande interesse para o assunto tratado aqui se refere às fontes usadas pelos autores de alguns desses dicionários. As referências encontradas em dois dicionários alemães e em um francês são de escritores de viagem. Na definição de harém, Zedler citou tanto o veneziano Pietro Della Valle (1586–1652) – conhecido como um dos mais importantes viajantes ao Império Safávida – quanto Jean-Baptiste Tavernier (1605–1689), indicando, nesse último caso, “Relac. de Serrail”, o que certamente fazia menção à sua obra sobre o serralho do governante otomano, publicada pela primeira vez em Paris entre 1664 e 1665.

Entre os nomes de Della Valle e de Tavernier, figurava a abreviatura “Olear.”. Uma vez que as observações feitas nesse espaço citavam nomes de viajantes, é certo que a abreviação indicasse Adam Olearius (1599–1671), secretário alemão de Frederick III (1597–1659), governante do ducado de Schleswig-Holstein-Gottorp. Em virtude dessa função, Olearius empreendeu uma viagem à Pérsia com o objetivo de negociar uma nova rota de comércio da seda. A embaixada partiu em missão em 1635, chegando à Corte Safávida em 1637. A primeira edição da narrativa de sua viagem sairia em 1647. Uma segunda edição, ampliada, veio a público em 1656, sendo então traduzida para o holandês, francês, italiano e inglês (SOHRABI, 2005, p. 635). Jablonski, na entrada “Harém”, também inseriu os nomes de Della Valle e de Olearius, nesse caso, com a mesma abreviatura usada por Zedler: “Olear.”. Cabe lembrar que, nos dois dicionários alemães, o harém era definido somente como o aposento das mulheres islâmicas.

O *Dicionário de Trévoux*, por sua vez, fazia menção a Clousier Du Loir, que havia viajado em 1639 para o Império Otomano, onde permanecera por dezessete meses (ANTOINE, 1738-1742). Embora não seja possível apontar com maior precisão os seus dados biográficos, sabe-se que Du Loir estudou a língua turca (POUILLON, 2008, p. 326). As dez cartas escritas no Levante e endereçadas a autoridades do governo francês foram publicadas em 1654. Uma curiosidade a respeito dessa obra é que o seu revisor e corretor era François Charpentier, o mesmo que teria trabalhado no texto de Jean Chardin (POUILLON, 2008, p. 325). Os trechos selecionados pelo Dicionário eram aqueles que descreviam as características externas do serralho, entendido por Du Loir como o palácio do Grão-Senhor otomano. O viajante afirmava que a aparência externa dessa construção não era "bela", porque a arquitetura não "era muito regular" (ANTOINE, 1738-1742, p. 1964; DU LOIR, 1654, p. 42-43).

O mesmo tipo de fonte de pesquisa também era aludido naquela que é considerada a enciclopédia mais importante do século XVIII – ainda que tenha a metade dos volumes da enciclopédia editada por Johann Heinrich Zedler. A *Enciclopédia* francesa [*L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*], editada de 1751 a 1772, apresentava no seu tomo quinze o termo "serralho" como "uma casa grande e ampla, um palácio" (DIDEROT; D'ALEMBERT, 1765, tomo 15, p. 77). Além de serralho denotar o palácio do Grão-Senhor, a palavra era usada como sinônima de "hospedarias públicas", chamadas de "caravançarás". Foi justamente na discussão sobre a grafia deste termo que o nome do

viajante Jean de Thévenot foi citado. Afirmava-se que, durante a sua viagem à Índia, o viajante havia optado pela forma "*quervan-seraï*", e não pelo uso "vicioso" da palavra *serrail*.

No mesmo volume da "Enciclopédia", havia a entrada para a palavra "Serrail", ao lado da indicação "Arquitetura turca". Nesse item, desenvolvido em três páginas, a descrição feita era sobre o palácio otomano em Istambul. O serralho era definido como um "palácio destinado a fechar as sultanas e os escravos do imperador turco e persa" (DIDEROT; D'ALEMBERT, 1765, tomo 15, p. 114). Mais adiante, o serralho seria comparado a um tipo de prisão (p. 927). As mulheres trancadas no serralho não tinham outra função senão divertir o sultão e irritar os eunucos. Mais uma vez, e como notado anteriormente em relação aos dicionários alemães e ao "Dicionário de Trévoux", a literatura de viagem também teve a sua influência nesta obra. O autor citado neste trecho era o viajante francês Joseph Pitton de Tournefort, de quem me ocuparei ainda neste capítulo. Na conclusão desse item, afirmava-se que as sultanas eram as escravas menos infelizes do mundo, mas o autor ironizava, alegando que a liberdade era preferível a uma felicidade tão frágil (DIDEROT; D'ALEMBERT, 1765, tomo 15, p. 928). A definição do termo harém ocupava apenas cinco linhas e era similar ao que se anunciava em relação ao serralho: tratava-se da casa na Pérsia onde eram "fechadas as mulheres e as concubinas" à semelhança do serralho na Turquia (DIDEROT; D'ALEMBERT, 1765, tomo 8, p. 41). Dadas as indicações dicionarizadas dos termos harém e serralho, passemos à verificação do uso desses termos na literatura de viagem do mesmo período.

2.2 Harém e serralho nas narrativas de viagem

2.2.1 Narrativas escritas em inglês

Após a sistematização de oito viagens Seiscentistas por terras islâmicas esboçada no capítulo anterior, encontraremos no século XVIII uma narrativa de viagem feminina. A obra é fruto da viagem de Mary Wortley Montagu (1689–1762) que em 1716 acompanhou o seu marido, Edward Wortley Montagu, em sua função de embaixador em Istambul. A permanência do casal em terras otomanas até 1718 permitiu que Lady Montagu produzisse uma série de cartas que somente seria publicada em 1763, em três volumes. Menos de vinte mulheres inglesas publicaram as suas narrativas de viagem ao longo do século XVIII, e Montagu foi certamente a pioneira deste gênero (CLARK, 1999, p. 113). A publicação de seu livro, porém, teria ocorrido contra a vontade de sua família (BOHLS, 1995, p. 24). Entre agosto de 1716 e novembro de 1718, Lady Montagu escreveu 58 cartas para destinatários não identificados, em 24 cidades da Europa, da Ásia e da África.

Dois elementos chamavam a atenção do leitor logo na capa do livro. O primeiro deles dizia respeito ao nome da autora. Era possível verificar que se tratava de uma mulher, uma vez que a palavra "Lady" era indicada abaixo do título da obra: *Letters of the Right Honourable Lady*. Entretanto, não se conseguiria identificar o nome de tal senhora. O que se seguia após o "Lady" era a sequência "M_y W_y M_e". Como se poderá inferir, essas iniciais indicavam *Mary Wortley Montagu*, sendo o seu último sobrenome grafado, nesse caso, como Montague.

O segundo elemento dizia respeito à afirmação colocada abaixo do título. Além de conter “relatos curiosos” sobre a “política e os costumes dos turcos”, explicava-se que tais informações haviam sido elaboradas a partir de fontes “inacessíveis” a outros viajantes. Um traço notório da literatura de viagem era a busca por destacar a particularidade de determinada narrativa perante todas as outras. Tal prática foi seguida de perto por Lady Montagu, que não apenas insistiu em proceder desse modo, como faria oposição aos outros viajantes *homens*. Este fato, contudo, não impediu que o seu livro fosse dirigido a “pessoas de distinção” e a “homens de letras”, em “diferentes partes da Europa”.

Aos que tivessem acesso ao livro, não restaria dúvida de que a obra da “senhora” em questão diferia dos textos dos outros viajantes homens. Em primeiro lugar, a “ilustre autora” tivera oportunidades que nenhum outro viajante usufruíra antes. Além disso, o seu texto apresentava uma “elegância natural”, uma “delicadeza de sentimento e observação”, a “graciosidade fácil” e uma “adorável simplicidade” que eram a “perfeição da escrita” (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. vi). Mas a grande diferença entre ela e os outros viajantes estava no fato de ser a autora uma mulher. Para ela, as viagens feitas pelas mulheres tinham uma proposta muito melhor do que aquelas empreendidas pelos homens. Elas possuíam “a habilidade de explorar um novo caminho e embelezar um assunto desgastado com uma variedade de entretenimento arejado e elegante” (p. viii). Por todas essas razões, o leitor poderia se assegurar de encontrar em seu texto o “registro mais verdadeiro e preciso” sobre os costumes de vários povos com quem Lady Montagu havia conversado.

A autora inglesa insistiu ao longo de toda a sua narrativa neste elemento: o seu texto era integralmente verdadeiro, afinal, ela registrara ali apenas o que havia presenciado. A insistência de Lady Montagu neste tema servia ao mesmo tempo para mostrar a autenticidade de seu próprio texto e para depreciar as várias narrativas de viajantes-homens com presença no Levante. Isso se justificava, em suas *Cartas*, pela dificuldade que os viajantes tinham em obter informações junto aos turcos, além da curta estadia dos viajantes – o que os impedia de comunicar qualquer coisa com exatidão de seu conhecimento. No seu relato, ao contrário, não se encontrava o puro divertimento, artifício este muito usado por outros viajantes para entreter os seus leitores (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. 111).

Ainda que houvesse tanta ênfase nas diferenças possíveis entre as narrativas de uma viagem feita por um homem e por uma mulher, um apelo era registrado ao final do *Prefácio*. O pedido era para que o leitor recebesse o texto de Mary Montagu, abandonando qualquer "inveja diabólica" e, caso reconhecesse os triunfos femininos, que os coroasse com louros a seus pés. Abaixo do *Prefácio*, e sem assinatura, constava um trecho em que se lia: "Você vê, Senhora, como eu dispus tudo a seus pés. À medida que a tautologia mostra a pobreza do meu gênio, ela também mostra a extensão do seu império sobre a minha imaginação" (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. xii).

As cartas de Lady Montagu, de fato, não pretendiam acentuar as diferenças entre *os* leitores e *as* leitoras. Isso pode ser percebido na *Nota do Editor*. Ali, o responsável pela edição das *Cartas* afirmava que a obra era digna de "todos os homens de bom gosto" e também de "todas as

mulheres de classe". No caso das leitoras femininas, o editor lembrava ainda que, caso elas vissem a beleza como algo insípido, quando não temperada pelos "encantos intelectuais", poderiam encontrar nas *Cartas* o que estavam procurando e poderiam contemplar um "ornamento e um modelo para o seu sexo" (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. xv).

Além de ser uma narrativa feminina, o texto de Lady Montagu possuía outra diferença em relação às narrativas anteriores: a sua viagem – ainda que tivesse como destino principal a cidade de Istambul – não se restringiu a descrever este lugar. Ao invés disso, é possível ler os detalhes de sua viagem por várias cidades, inclusive na Europa. Desse modo, a narrativa permite que se faça uma análise comparativa entre as suas observações sobre a Europa – com as particularidades dos locais ali citados – e o Império Otomano, exemplificado na sua capital, Istambul.

Embora as cartas relativas ao Império Otomano apenas começassem a ser escritas em fevereiro de 1717 [Carta XXIV], o "tema dos turcos" criava uma tensão já desde o momento em que Lady Montagu se punha a descrever os costumes e a cidade de Viena; afinal, fora ali que se dera o episódio conhecido como o "Cerco de Viena" pelos turcos, ocorrido em 1529, além da "Batalha de Viena", no ano de 1683. Na *Carta XX*, de janeiro de 1717, Lady Montagu lembrava que o carnaval estava chegando e que neste momento toda sorte de divertimentos era liberada, à exceção da máscara, "que nunca é permitida durante uma guerra com os turcos" (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. 108). Este elemento se somava ao fato de a narrativa salientar a palavra "Turcos" na capa, em detrimento dos vários outros povos citados na obra. Não é demais

lembrar que as *Cartas* passaram a ser comumente conhecidas como *Turkish Embassy Letters*, ou Cartas da Embaixada da Turquia.

O seu primeiro contato com um turco ocorreu na cidade de Belgrado que estava, a essa época, dominada pelos otomanos. Para que a comitiva do Sr. Montagu pudesse entrar em domínios otomanos, uma carta fora enviada ao baxá da cidade e, após certa tensão promovida pelo encontro entre tropas otomanas e germânicas, os visitantes tiveram a entrada liberada. Em suas frequentes conversas com o seu anfitrião, Achmet Beg, por meio de intérpretes[35], Lady Montagu fez alusão ao primeiro tema relativo às mulheres islâmicas: o confinamento feminino. O anfitrião responderia que não havia nada demais nisso e que podia mesmo se tratar de uma vantagem, porque, caso suas esposas os enganassem, ninguém saberia disso (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. 149).

Nas *Cartas* de Lady Montagu, a apresentação do serralho não diferia completamente daquela já lida em viajantes anteriores. Então, a autora utilizou tal termo para significar o espaço físico. Mas a ênfase era dada ao caráter privado que envolvia o serralho – ou, como ela também nomeava, "Haram" –, afirmando que se tratava dos apartamentos das mulheres. Aliado a isso, a autora também ressaltou o privilégio desfrutado por este lugar, uma vez que, mesmo no caso de um baxá ser executado, os direitos deste espaço nunca seriam violados (MONTAGUE, 1763,

---

[35] Mary Montagu utilizou intérpretes ao longo de sua permanência em terras otomanas, mas se interessou em estudar a língua e a cultura turca durante este período, indicando em março de 1718 que já entendia esta língua. Ver *Letter XXXIX* (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. 163-164).

vol. 1, p. 147). Essas afirmações, de fato, não contrariavam o que já havia sido escrito pelos viajantes anteriores. Contudo, uma posição inédita a respeito das mulheres turcas era adicionada por Montagu: para ela, eram as mulheres "as únicas pessoas livres do Império" (MONTAGUE, 1763, vol. 2, p. 35).

Para sustentar tal posição, a autora buscou pontuar de que modo se dava a demonstração de poder feminino. Montagu lembrou que eram as mulheres as "rainhas de seus escravos", e não os seus maridos, como pudemos ler nas narrativas de viagem citadas até aqui – informação que, por suposto, reorganizaria as instâncias de poder dentro do espaço privado. Somem-se a isso as suas observações sobre a poliginia. Embora a autora afirmasse a possibilidade de um homem esposar até quatro mulheres, a sua conclusão era contundente: não havia "homens de qualidade" que fizessem uso dessa "liberdade", nem mulheres de "posição" que sofressem em razão dela (MONTAGUE, 1763, vol. 2, p. 36). Ela afirmava ainda que havia homens que mantinham amantes, mas que estas viviam em casas distantes e recebiam visitas reservadas, o que a levava a concluir que "os costumes da humanidade não diferem tão amplamente como os nossos escritores de viagem nos fariam acreditar" (MONTAGUE, 1763, vol. 2, p. 37).

Na *Carta LV*, de setembro de 1717, a autora voltava a insistir que as mulheres turcas não eram, de fato, "tão confinadas como muitos têm relatado". Ali, Lady Montagu tanto ressaltava os métodos de disfarce que muitas mulheres usavam em seus encontros amorosos quanto destacava o alto grau de liberdade feminina mesmo no "seio da

escravidão". A contrapartida à liberdade desfrutada pelas mulheres turcas foi apresentada nos dois momentos em que Lady Montagu apresentou esta ideia, isto é, a de que as punições sofridas por elas eram muito severas. Uma vez descobertos os seus casos amorosos, os maridos saciavam o seu ódio através do sangue (MONTAGUE, 1763, vol. 3, p. 30). A respeito das punições sofridas pelas mulheres, a autora mencionava o caso de uma jovem moça, "tão surpreendentemente bela", que havia sido encontrada nua com duas marcas de facadas, na cidade de Pera [ou Gálata]. Com pouca investigação, o corpo havia sido enterrado, sem maiores rumores (MONTAGUE, 1763, vol. 3, p. 33).

No volume II da obra, Montagu voltaria a tratar o tema do serralho, apontando ser este um assunto pouco conhecido entre os europeus. Ao se encontrar com a sultana Hafiten – favorita e viúva do sultão Mustafa II (1664–1703) –, a autora quis aprender tudo o que era possível sobre o serralho, "que é tão inteiramente desconhecido entre nós" (MONTAGUE, 1763, vol. 2, p. 155). Antes disso, Lady Montagu havia visitado o harém na casa de Fatima, filha do sultão Ahmed III (1703–1730), espaço este que contava com a proteção de eunucos negros e com a presença de "belas garotas". Na visita a Hafiten, o tema das relações entre ela e Mustafa II ganharia destaque. Isso não era feito, contudo, sem uma menção às informações, na sua visão, equívocas propaladas a respeito do serralho. Para Montagu, a sultana havia afirmado que a "história do sultão jogando um lenço é totalmente fantasiosa" (p. 155). Cabe recordar que uma "história" como essa já havia aparecido em Michel Baudier, autor analisado no capítulo anterior, no momento em que ele descrevia de

que modo ocorria a escolha da jovem que passaria a noite com o sultão. Depois de caminhar muitas vezes entre as jovens mulheres, e de ter o espírito envolvido pelos olhos daquela que mais o agradava, o autor afirmava que "ele [o sultão] joga o seu lenço para mostrar que está vencido [...]" (1631, p. 48). Louis Deshayes de Courmenin também incluíra tal episódio na segunda edição da sua narrativa (1629, p. 158-159).

As *Cartas* de Lady Montagu construíram-se de modo diverso do que presenciamos em outros viajantes até o momento. Ou seja, não se encontrará em sua obra um sistema rígido de descrição do harém, com uma ordem marcada e com assuntos comuns a outras narrativas de viagem. Mas ainda que fosse desse modo, o tema do prazer relacionado ao harém também apareceu em Montagu. Esta posição era revelada na *Carta LV* de setembro de 1717, mas nela não havia indicação da cidade em que estava a autora no momento de sua redação.

Após reprovar a forma de conduta do governo otomano, e a sua "voluptuosidade indolente", Lady Montagu chamaria a atenção de seu interlocutor para o fato de não ser ela inimiga do prazer, desde que este fosse "devidamente temperado" e "bem combinado". Abria-se, então, espaço para a sua afirmação seguinte: "A paixão deliciosa do serralho é a única que está quase inteiramente satisfeita aqui" (MONTAGUE, 1763, vol. 3, p. 29). Essa forma de prazer era, contudo, combinada com o despotismo, por um lado, e com o abatimento e a ansiedade, por outro. Logo, tratava-se de um "tipo misto" de prazer. A julgar pelo que vinha em seguida, é provável que Montagu estivesse pensando o prazer do harém como equivalente a

demonstrações de grandiosidade e de riqueza. O prazer não se referia, portanto, a um domínio erótico, mas se relacionava a outro tema também abordado pelos viajantes anteriores: a suntuosidade dos palácios islâmicos.

Lady Montagu não se estendeu sobre o tema das paixões no serralho e pouco destaque concedeu à riqueza otomana. Esta posição deve ser lida certamente à luz do discurso verídico adotado pela autora ao longo de suas cartas. Ou seja, Mary Montagu insistia, de forma recorrente, na necessidade que seus interlocutores tinham em saber assuntos inéditos ou curiosos sobre o Levante. Mas, em igual medida, sempre afirmava a idoneidade de suas observações. Como não temos acesso às cartas enviadas para a autora por aqueles que eram seus interlocutores, não será possível afirmar que a demanda por novidades fosse um pedido feito a ela. De todo modo, a insistência de Montagu na obrigação de relatar episódios "extraordinários" – sempre colocada na pena de seus destinatários e não na sua própria – era uma forma de realçar o valor de verdade da sua narrativa em contraposição às posturas duvidosas de outros viajantes. Exemplo disso é o que se lê na *Carta XXI*, na qual a autora reclamava que determinada senhora não havia apreciado as suas cartas e que estava "muito brava" porque ela não iria "mentir como os outros viajantes" (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. 119). Conclui-se disso que Montagu preferia não se alongar sobre assuntos dos quais possuísse poucas informações.

Essa atitude foi retomada em vários outros momentos de suas cartas, fosse para criticar a "imaginação ridícula" da senhora anônima da *Carta XXI*; fosse para apontar o previsível desapontamento das pessoas que a receberiam

em Londres, esperando por "raridades" em sua jornada; fosse, ainda, para reprovar as informações de outros viajantes, como na passagem em que ela afirmava que os viajantes-escritores comuns gostavam muito de falar sobre assuntos que eles não conheciam (MONTAGUE, 1763, vol. 2, p. 73). Este último item era particularmente explorado em Montagu. Na *Carta XXXVII* de 17 de junho de 1717, a autora criticava nominalmente um viajante – Jean Dumont – por escrever com "ignorância" sobre a Turquia, afirmando que os viajantes faziam relatos sobre "as mulheres que, é certo, eles nunca viram, e falam com muita sabedoria sobre o gênio dos homens, em cuja companhia nunca são admitidos, e muitas vezes descrevem mesquitas que nem mesmo se atrevem a espiar" (MONTAGUE, 1763, vol. 2, p. 131). Diante desses relatos tão cheios de "absurdos", Lady Montagu assumia se divertir muito.

A autora, porém, não se furtou a relatar um episódio inédito à literatura de viagem masculina a fim de entreter a sua interlocutora. Como ela mesma dizia, estava indo para um "mundo novo", e foi em Adrianópolis [atual Edirne] que essa novidade revelou-se a seus olhos. A viajante inglesa pôde acompanhar o funcionamento de um banho público [*ḥammām*], no qual cerca de duzentas mulheres comportavam-se de forma muito "polida", sem exibir "sorrisos desdenhosos e sussurros satíricos" (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. 160-161). A autora assumiu uma posição de observadora, uma vez que não participou do banho. Nem mesmo chegou a se despir, em razão de um espartilho, fato que levou as mulheres turcas a afirmarem que tal vestimenta se resumia em uma "máquina" da qual ela não podia se livrar. Tratava-se mesmo de um artifício de seu marido.

Para além da detalhada descrição de Montagu a respeito da beleza, da idade e das atividades das mulheres que ali estavam, um elemento merece a nossa atenção: o instrumento pelo qual a autora interpretou esse cenário. É certo que a nudez e as características físicas destas mulheres foram registradas por ela, mas tais informações foram suplantadas pelo valor estético que tal lugar anunciava para a autora. Observava Montagu que algumas mulheres pareciam ter sido "desenhadas pelo lápis de Guido ou Ticiano". Como ela completava, "para dizer a verdade, eu tinha malícia suficiente para desejar secretamente que o Sr. Gervais[36] pudesse ter estado lá de forma invisível" (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. 162).

Na sua percepção, essas mulheres não possuíam "gestos indecentes", e o *ḥammām* mais se assemelhava a uma "casa de café das mulheres, onde todas as notícias da cidade são contadas, escândalos [são] inventados etc." (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. 163). Por tais razões, a narrativa de Mary Montagu é lida por Elizabeth Bohls como sendo responsável por duas grandes contribuições. O seu texto pressupõe a existência de uma nova estética – aquela que busca (des) erotizar e dignificar "as mulheres turcas, a quem os viajantes anteriores haviam incansavelmente objetificado" (1995, p. 12). Isso abriu espaço, por conseguinte, para que Montagu confrontasse o discurso tradicional vigente e neutralizasse o "Orientalismo nascente" (p. 17).

Se o livro de Lady Montagu demorou mais de quarenta anos para ser publicado, o registro de viagem do

[36] O Sr. Gervais em questão era o pintor irlandês Charles Jervas (c. 1675–1739).

clérigo protestante Richard Pococke (1704–1765) teria o seu primeiro volume lançado apenas um ano após a sua viagem e seria considerado, dentre os livros de viagem ao Levante, o "mais completo e o de maior autoridade" no século XVIII (HACHICHO, 1964, p. 36). As suas viagens por regiões islâmicas, que incluíram o Egito e a Palestina, iniciaram-se em fins de 1737 e se estenderam até 1742. O primeiro volume de *A description of the East, and some other countries* foi publicado em 1743, e o segundo, em 1745.

O gosto de Pococke por temas relacionados ao Levante e às ciências fez com que ele se tornasse membro do "Egyptian Club", da "Spalding Society" e também da "Royal Society", em fevereiro de 1741 (HACHICHO, 1964, p. 37). O "Egyptian Club" nasceu do empenho do próprio Pococke ao lado de outro viajante, o dinamarquês Frederick Lewis Norden, em estabelecer um grupo de estudos sobre a história antiga do Egito. Já a "Spalding Society" foi organizada na primeira década do século XVIII com o objetivo de discutir a história antiga da Grã-Bretanha, além de se analisarem as notícias do jornal "The Tatler". Ao lado disso, Pococke também se dedicou a estudar "as principais línguas orientais" (JOHN, 1837, vol. 2, p. 101).

Em 20 de maio de 1736, Pococke saiu de Londres em direção ao Leste. Viajando pela Holanda, pela Alemanha e pela Itália, ele embarcou no porto de Livorno, em 7 de setembro de 1737, com destino a Alexandria, onde chegou no dia 29 do mesmo mês. No seu livro, o clérigo deixaria registrado que as "magníficas construções do Egito" e a sua arquitetura antiga seriam os principais temas ali

registrados, o que não o impediria, contudo, de se dedicar a assinalar "os modos e os costumes de um povo tão diferente do nosso" (POCOCKE, 1743, vol. 1, p. iii). Curiosamente, o autor admitia que o seu texto poderia conter erros, mas esperava que os leitores entendessem que a sua narrativa havia sido feita a partir das coisas como elas são.

Já no Capítulo I do *Livro I*, Pococke mencionava que, ao chegar ao porto de Badjoura [no Alto Nilo], ele encontrara o Bei acampado no harém com as suas senhoras (1743, vol. 1, p. 124). O termo também era grafado no capítulo dedicado aos costumes do povo egípcio. A palavra usada foi novamente "harém" e não "serralho", como apareceu na maioria dos viajantes lidos até aqui. No momento em que escrevia sobre os hábitos alimentares dos turcos que viviam no Egito, o autor ressaltava: "quando eles não têm companhia normalmente vão para o harém, ou apartamentos das mulheres, na hora de comer" (POCOCKE, 1743, vol. 1, p. 183-184). Caso se tratasse de um "grande homem" casado com quatro esposas, então, haveria cinco cozinhas: uma para cada mulher e uma para "entretenimentos públicos". Esta última servia para a ocasião em que tal homem resolvesse jantar fora do harém.

O emprego do termo harém para se referir a um espaço físico privado – fosse em tendas ou em palácios – não é a única definição que aparece no relato de Pococke. Na província de Arsinoe[37], o clérigo encontrou ruínas que pareciam ser de pirâmides. Então, ele ressaltou que essas construções eram chamadas de "pirâmides de

[37] Nome de uma antiga cidade situada no norte do Golfo de Suez, no Mar Vermelho.

Baiamout", ou "Al-Harem-Baiamout" (POCOCKE, 1743, vol. 1, p. 57). Como se pode verificar, a expressão "as pirâmides", em árabe, grafa-se Al-Ahram (الأهرام), cuja pronúncia é muito parecida com a da palavra harém. Este fato, por suposto, levou o autor a cometer tal equívoco.

Embora o clérigo tenha sido bastante cuidadoso com as suas descrições a respeito das construções físicas vistas no Egito, pode-se notar uma imprecisão no emprego dos termos serralho e harém. No capítulo dedicado a descrever o Bei de Túnis, assim como a sua Corte e o seu governo, Pococke usou as duas palavras para se referir ao espaço privado feminino dentro do palácio, mas não se empenhou em demonstrar possíveis diferenças entre elas. Em um momento, o autor afirmou que à noite o Bei caminhava em direção ao "serralho das mulheres". Em outro momento, o Bei dormiria em sua própria cama e poderia acordar à noite e ir para o "harem" (POCOCKE, 1743, vol. 1, p. 267). Nesse caso, serralho e harém poderiam ser entendidos como lugares distintos pelos leitores.

A palavra serralho usada como sinônimo de palácio já havia sido citada quando o autor descreveu a arrecadação de renda nas cidades egípcias destinada ao Grão-Senhor otomano. Uma parte desse dinheiro era utilizada para consertar os castelos e para a compra de "grandes estoques de açúcar e *shirbets* [bebidas] para uso do Serralho" (POCOCKE, 1743, vol. 1, p. 172). Emprego similar pode-se notar no capítulo referente às "tropas militares" no Egito. Ali o autor afirmava que as guarnições de circassianos guardavam o "serralho dos sultões" (p. 166). De forma proposital ou não, serralho foi escrito com inicial maiúscula e, depois, com letra minúscula.

Ao final do primeiro volume, em seu “índice” – que pode ser entendido como um índice remissivo –, Pococke listou a palavra harém, relacionando-a ao espaço de convívio feminino: “Haréns ou apartamentos das mulheres”. Ao lado disso, indicava-se “Ver Mulheres” (POCOCKE, 1743, vol. 1, p. 302). Nesse índice, entretanto, não foi assinalada a palavra serralho conforme o seu uso no texto. Não havia qualquer menção também à possibilidade de as mulheres viverem fechadas dentro de seus apartamentos. A única referência à reclusão feminina era feita no momento em que o autor descrevia os banhos públicos. Na sua visão, as mulheres ficavam contentes quando podiam sair do “confinamento” e ir aos banhos (p. 37).

No volume 2 da obra[38], Pococke registrou apenas uma vez a palavra harém. Na parte I desse volume, o clérigo usou este termo para nomear a área de convívio feminino dentro da tenda. Ele informava que os árabes mantinham tal espaço, mas que não eram tão “escrupulosos como os turcos com relação às suas mulheres”, pois, assim que os árabes estivessem familiarizados com os novos convidados, permitiam que entrassem em suas tendas (POCOCKE, 1745, vol. 2, parte 1, p. 5). Em uma publicação sobre alguns livros de viagem no século XIX (JOHN, 1837, vol. 2, p. 112), esta passagem foi escrita de modo a acentuar a convivência entre Pococke e as mulheres árabes. No livro em questão, afirmava-se que o anfitrião árabe havia saído da tenda e deixado o clérigo sob

[38] A Parte I do Volume II se refere à viagem pela Palestina, “Terra Santa”, Síria, Mesopotâmia, pelo Chipre e por Candia. A Parte II compreende a viagem pela Ásia Menor, Trácia, Grécia e por “algumas outras partes da Europa”.

os cuidados das mulheres árabes. Mas pelo texto original é possível saber que Pococke ficou sentado na tenda com as mulheres dos árabes e com outras pessoas (POCOCKE, 1745, vol. 2, parte 1, p. 5).

O termo serralho, por sua vez, era usado no momento em que ele se referia ao palácio real na Síria. Este serralho tinha, na sua visão, "um ar de palácio romano" (POCOCKE, 1745, vol. 2, parte 1, p. 91). Na Parte II, as referências são mais abundantes. Pococke empregou o termo serralho logo no início do livro, também com letra inicial minúscula, para aludir ao palácio do Grão-Senhor (POCOCKE, 1745, vol. 2, parte 2, p. 4). A palavra serralho apareceu ainda em mais oito páginas da obra, sempre tendo como referência o palácio imperial otomano. O autor lembrava aos seus leitores da grande atenção recebida pelo tema do serralho até então, e completava afirmando que "não é permitido que ninguém entre no serralho sem uma ordem particular de Constantinopla" (POCOCKE, 1745, vol. 2, parte 2, p. 141).

Ainda que não se encontre uma ligação necessária entre a lassidão de costumes e o harém, o tema da sensualização feminina também foi mencionado por Pococke. Foi em sua passagem pelo Chipre, território dominado pelos otomanos, que o autor escreveu: "as mulheres são pouco superiores aos seus ancestrais em relação à virtude; e como elas andam sem véu, expõem-se de uma maneira que, nessa região, é vista como muito indecente" (POCOCKE, 1745, vol. 2, parte 1, p. 232). Isso não impediu, contudo, que o autor reprovasse um "bárbaro costume" visto nestas terras: o fato de os homens tratarem as suas esposas como servas. Essa relação de submissão

feminina apenas não ocorria nas famílias que possuíam contato mais estreito com os europeus e que se tornavam, portanto, "civilizadas".

Na ilha de Candia, o tema do véu era novamente abordado, mas dessa vez para sinalizar o seu uso pelas mulheres turcas. É certo que, cobertas pelo véu, as mulheres não poderiam exibir a sua beleza. Então, Pococke apresentava um argumento apoiado no senso comum. Ou seja, ao invés de se colocar como testemunha, ele afirmaria: "é dito que as mulheres turcas, que usam o véu, são mais bonitas do que as cristãs" (POCOCKE, 1745, vol. 2, parte 1, p. 266). A beleza das mulheres não foi a única característica a ser assinalada pelo autor. Logo na sequência desse trecho, ele indicava que as mulheres possuíam uma tendência para a "invenção" e para espalhar falsidades, além de acreditarem em "coisas estranhas".

A beleza das mulheres de Damasco também mereceu a atenção do autor, afinal, dizia-se que tais mulheres eram "as mais belas no mundo" (POCOCKE, 1745, vol. 2, parte 1, p. 125). Os homens eram bonitos quando jovens, mas em virtude do calor, dos seus "vícios", dos banhos e do costume de usar barba, eles perdiam tal graciosidade na maturidade. É essa mesma chave de leitura que se pode encontrar na descrição dos homens turcos. Para Pococke, eles eram responsáveis por "perverter" as mulheres cristãs que viviam na ilha de Candia [atual ilha de Creta]. É importante ressaltar que o tema do calor e dos banhos era assinalado com recorrência pelos europeus, como será analisado no Capítulo 4.

A sugestão sobre os excessos sexuais dos muçulmanos era indicada no trecho em que o autor descrevia os

damascenos. Para o clérigo inglês, o povo de Damasco [na Síria] era muito viciado no prazer e amava passar o seu tempo de forma indolente (POCOCKE, 1745, vol. 2, parte 1, p. 125). A sexualização das mulheres, especialmente, chamava a atenção do autor na ilha de Ipsara [ou Psara], em Chios, na Grécia. Embora as mulheres usassem véu, Pococke dizia que elas exibiam os seus seios de "maneira muito indecente" (p. 13). Mas a explicação dada pelo autor relativizava tal característica, uma vez que ele afirmava que esse costume se devia mais à "ignorância do decoro do que à lascívia" (p. 13).

A ilha de Ipsara estava sob o domínio otomano desde o século XVI. E, para assegurar a permanência de seu governo, os turcos mantinham relações diplomáticas com a Igreja ortodoxa grega. Uma aliança entre o governo otomano e a Igreja ortodoxa era uma forma de legitimar tal governo aos olhos dos súditos ortodoxos (ÁGOSTON; MASTERS, 2009, p. 236-238). Isso nos indica que, mesmo dentro de um governo otomano, o cristianismo ortodoxo continuava predominante nessa ilha. Portanto, é razoável encontrar em um clérigo protestante – como era Pococke – uma explicação que buscava ponderar a respeito de um elemento sexualizante em uma sociedade cristã.

Além do possível desinteresse pelo tema, havia uma razão fundamental para que Pococke não descrevesse em detalhes o harém real: ele não tinha entrado em um. Portanto, o que se pode encontrar em sua narrativa é uma abordagem que mais cerca o tema do que o trata efetivamente. De todo modo, fosse usando o termo harém ou serralho, o fato é que o clérigo notava a existência de um lugar privado de convívio feminino e sabia que o seu

acesso era controlado, como já se indicou antes. Nesse sentido, a importância de seu texto reside, sobretudo, na abordagem do harém como um espaço físico. O uso de elementos sensuais ou sexuais notados nas sociedades muçulmanas, ainda que faça parte da composição de seu texto, não se resumia no tema de maior destaque em sua narrativa.

Os propósitos de Richard Pococke eram, de fato, bem distintos daqueles expressos na última narrativa inglesa a ser analisada neste capítulo. Ao contrário do clérigo, a nossa última autora pretendia tratar as características sociais do Império Otomano, concedendo um espaço da sua narrativa à descrição do harém. Elizabeth Craven (1750–1828) fazia parte da elite social inglesa. Era a filha mais jovem do conde de Berkeley e, aos dezessete anos, casou-se com William Craven, que se tornaria o sexto barão Craven e com quem teve sete filhos. Em virtude de vários episódios de traição – de ambas as partes –, o casamento terminaria em 1783. Os termos da separação foram mais desfavoráveis a ela: Elizabeth Craven teve de se retirar para o continente, foi separada dos filhos – à exceção de um – e perdeu o apoio financeiro (TURHAN, 2003, p. 28).

Após a separação, Craven decidiu rumar em direção a Istambul e iniciou a sua viagem em 1785, em Paris. A viagem não se deu por convite, por convocação ou por um ímpeto aventureiro de Craven. Ela mesma assumiu que viajar era um "projeto amargo" para ela (CRAVEN, 1789, p. 195). Mais do que isso. Ela chegou a afirmar que odiava viajar, mas o fazia com um objetivo: "Eu estou determinada a ver o lugar onde a capital do mundo deveria ser colocada" (p. 195). Esse entusiasmo com a "capital do mundo" também foi tema dos viajantes Henry Blount e

Louis Deshayes de Courmenin, no Capítulo 1, e gerava debate entre os autores do início da modernidade europeia (BOYAR; FLEET, 2010, p. 1).

Embora um novo casamento fosse oficializado apenas em 1791, foi a seu marido, Frederick Charles Alexander, Marquês de Brandenburg, Anspach e Bareith, que o livro seria dedicado e para quem as suas cartas foram escritas. A narrativa intitulada *A Journey through the Crimea to Constantinople*, publicada em 1789, demonstrava algumas aproximações com o texto de Lady Montagu. O objetivo de Craven era chegar ao mesmo lugar para o qual Montagu havia ido: Istambul. Além disso, a rota de Craven seguia também por países europeus. O seu relato adotou o mesmo formato usado por Montagu: a forma epistolar. E, por fim, Craven pretendia questionar as informações registradas por Lady Montagu (KOLOCOTRONI; MITSI, 2008, p. 8).

Diferentemente de Lady Montagu, a baronesa Craven decidiu publicar os seus escritos impulsionada pelos amigos que, sabendo de sua "longa e extraordinária jornada", desejaram que ela fizesse um registro sobre isso (1789, p. ii). Craven, então, informava aos leitores que a "maneira mais agradável" de relatar a sua viagem fora transcrever parte de suas cartas, dando a eles um "retrato fiel do que eu vi" (p. ii). Embora a publicação tenha saído três anos após o fim da viagem, as cartas de Craven possuíam lacunas no lugar dos nomes da maior parte das pessoas citadas na obra. Ademais, e ao contrário de Montagu, as suas cartas não pretendiam marcar uma fronteira entre a narrativa *dos* viajantes e *das* viajantes. No lugar disso, Craven preferiu se apresentar como uma senhora distinta,

de bom gosto e independente, “honrada e estimada por todos aqueles com quem ela encontra, desde o humilde soldado à Czarina Catarina” (TURHAN, 2003, p. 32).

É na *Carta VI*, de 30 de junho de 1785, que Elizabeth Craven anunciou ao seu destinatário que não retornaria para Paris. Ao contrário. Ela afirmava que seguiria para o sul, pois havia recebido uma carta de seu “irmão” [o Sr. B.] – possivelmente, o Marquês de Brandenburg –, declarando que ele passaria o inverno na Itália. Craven, então, respondera ao Sr. B. que iria para Florença; lá, esperaria por ele. O marquês, contudo, não foi para o destino anunciado, o que levou Craven a seguir o seu caminho pelo norte.

Quando estava na Áustria, passando por Klagenfurt [cidade que dista 234 km de Viena], Elizabeth Craven fez a sua primeira crítica ao texto de Mary Montagu. É certo que ela não revelaria o nome da autora, mas, pela indicação, é possível aferir que se tratava de Montagu. Na *Carta XXVIII*, lê-se que “L.M._’s Letters” abusava da credulidade de seus leitores, uma vez que deturpava informações. O tema em questão eram os fogões que haviam sido elogiados por Montagu e tomados como “a invenção mais horrível” que se poderia conceber, na visão de Craven.

O tema – desimportante, aliás – não é o elemento mais sintomático da acidez de Craven contra Montagu. Nesse trecho, a baronesa desconfiava da veracidade das cartas de Mary Montagu, afirmando: “quem quer que [as] tenha escrito [pois ela nunca escreveu uma linha delas] deturpou as coisas da maneira mais terrível” (CRAVEN, 1789, p. 105). Logo em seguida, contudo, Craven assumiu a possibilidade de Mary Montagu ter escrito as cartas,

ponderando que as "coisas devem ter sido muito alteradas desde que a senhora ou o cavalheiro escreveram sobre Viena" (p. 106). No seu livro de memórias[39], publicado em 1826, Craven voltava a confirmar que as *Cartas* não haviam sido escritas por Lady Montagu e utilizou-se, para tanto, da declaração da própria filha de Montagu, Lady Bute. Segundo esta, Horace Walpole – aristocrata e romancista inglês – e mais duas pessoas haviam se unido para se divertirem "à custa da credulidade do público inglês, compondo estas Cartas" (CRAVEN, 1826, p. 117).

Das cartas escritas em Viena [iniciadas em dezembro de 1785] até à primeira menção ao harém, haviam se passado quatro meses. Foi na cidade de Bakhchysarai [na Crimeia, sul da Ucrânia] que Craven fez uma descrição da casa do "Khan"[40], e inseriu o termo harém. Dentro deste palácio, havia uma variedade de apartamentos, sendo o harém "espaçoso e mais alto do que as outras construções" (1789, p. 179). Nesta mesma página, a palavra recebeu uma atenção particular em uma nota de rodapé: "o harém significa o apartamento onde as mulheres residem, e é sempre uma construção separada daquela em que o senhor habita; irmãs, mães, esposas, ou senhoras, todas habitam o harém" (p. 179).

Mais adiante, na *Carta XLVI*, a autora faria uso do termo serralho para se referir à moradia otomana, situada no Mar de Mármara. Craven afirmava ter visto o sultão sentado em seu sofá de prata. Logo em seguida, ela

[39] *Memoirs of the Margravine of Anspach written by herself*. Volume I e II.
[40] Trata-se de um título político mongol e otomano, e pode ser traduzido por "soberano".

mostrava o equívoco em torno do termo, explicando que "Serail, ou Seraglio" "é geralmente entendido por habitação, ou melhor, por confinamento para as mulheres". Mas a autora corrigiu essa percepção, completando que se tratava da "residência do sultão". Por fim, ela justificava que o serralho não poderia ser chamado de palácio, pois aquele possuía "quiosques[41], jardins, pátios, paredes, estábulos, tão misturados", que implicava a presença de muitas casas em muitos jardins (CRAVEN, 1789, p. 204).

A sua posição sobre o confinamento feminino era somada às observações feitas sobre o espaço público. A autora afirmava que havia muitas mulheres nas ruas, mas que elas pareciam "múmias andando", uma vez que cobriam o corpo com um tecido que se estendia do pescoço ao chão. Ainda que fosse assim, Craven assumiu uma postura que já havia sido apontada por Mary Montagu. A baronesa defendia que não havia visto qualquer outro país "onde as mulheres podem desfrutar tão grande liberdade, [sendo] tão livres de reprovação, como na Turquia" (CRAVEN, 1789, p. 205). Elas eram, de fato, as "criaturas mais felizes" que existiam (p. 234).

Embora Craven tenha buscado no trecho acima dissolver a imprecisão em torno da palavra serralho, o seu próprio texto não seguiu este pressuposto. Na *Carta XLVIII*, a autora usou a palavra serralho para se referir à residência do sultão, mas logo adiante empregou o termo harém com a mesma finalidade (1789, p. 221). Este, por sua vez, tanto podia indicar a residência do sultão quanto um espaço menor dentro de tal residência. O último caso

---

[41] Quiosque era um pavilhão construído dentro do palácio otomano.

pode ser encontrado no momento em que a baronesa visitou a casa de um baxá, comentando nunca ter visto um lugar tão arrumado e limpo, "como no interior de seu harém" (p. 224).

O harém, na versão de Craven, era também um tema de curiosidade para aqueles que não o tinham conhecido. Assim, ela alegava que "nossos cavalheiros estavam muito curiosos para ouvir um relato sobre o harém". Por tal razão, ela contou que no momento em que estavam saindo do harém, na cidade de Pera, o mensageiro correu até o seu grupo para pedir que a carruagem percorresse a Corte duas ou três vezes a fim de divertir a esposa do baxá e o harém. Ela terminava afirmando que essa "mensagem ridícula" não foi cumprida por eles – como o seu destinatário poderia imaginar. Eles voltaram para casa rindo de suas "aventuras" (CRAVEN, 1789, p. 226-227).

O caráter particular e feminino do harém foi notado por Craven na sequência de suas cartas. O harém foi tomado como um espaço sagrado, mesmo dentro de uma sociedade em que havia um poder político destrutivo. Era esse aspecto sagrado que protegia as mulheres turcas da "ociosidade, da curiosidade e da impertinência pública" (p. 233). Do mesmo modo, "seus talentos, sua beleza, sua felicidade, ou miséria" eram protegidos dos "observadores maliciosos" (p. 233). Mas isso não impedia a ocorrência dos percalços sentidos pelas mulheres dentro do harém. Como a autora notava, nas casas maiores as esposas dos turcos estavam destinadas a serem subservientes em relação à primeira esposa. Era esta que regrava a convivência do harém, de acordo com o seu prazer.

Logo em seguida, a autora colocou em pauta um assunto muito presente nas narrativas de viagem: as paixões dos turcos. Como pudemos verificar até aqui, os viajantes ressaltavam as paixões dos muçulmanos – especialmente dos turcos – não tanto em relação às suas mulheres, mas em particular aquelas paixões devotadas aos jovens rapazes. Craven, entretanto, não seguiu estes passos. Além disso, a autora inseria uma informação – de acordo com o que tinha ouvido – que depunha contra as relações apaixonadas entre marido e esposa. Para ela, "o marido turco não enxerga a sua esposa como objeto de paixão, a não ser por um espaço muito curto de tempo" (CRAVEN, 1789, p. 233).

Elizabeth Craven não demonstrou uma curiosidade desinteressada pela sociedade otomana, como fizera antes dela Lady Mary Montagu, o que pode depor contra a posição de "discípula" da baronesa em relação a Montagu (MELMAN, 1989, p. 304). Se esta devotou grande atenção ao funcionamento do *ḥammām*, como mostrado anteriormente, Craven interpretou-o como um espaço de divertimento para "mulheres gordas", imersas na "arte e coquetismo" no arranjamento de suas vestimentas, o que a levou, por suposto, a recusar o convite de participar do banho. Ela justificava a sua rejeição a tal proposta afirmando que uma "visão tão repugnante como esta" lhe causaria um mau humor com as mulheres no banho por séculos (CRAVEN, 1789, p. 264).

Se a posição de Craven em relação às mulheres turcas era de certo desapreço ao longo de suas cartas, o mesmo não se pode dizer em relação ao harém. Embora as mulheres turcas fossem descritas como gordas e esteticamente pouco harmoniosas aos olhos da baronesa (1789,

p. 264), isso não afetava a sua apreciação acerca deste lugar. Este espaço privado tinha o mérito de assegurar o direito feminino ao próprio corpo, uma vez que um homem não poderia entrar no harém caso visse um par de chinelos na porta (p. 205). Essa história seria repetida em seu livro de memórias para ressaltar o valor de liberdade desfrutado pelas mulheres turcas (CRAVEN, 1826, p. 166-167). Nas suas cartas, o harém não era reduzido a um espaço de dominação masculina, fato que levou Billie Melman a defender que a sua obra, assim como a de Lady Montagu, contribuíram para "(des) sexualizar" o Levante (1989, p. 301-339). Se Elizabeth Craven não se identificou com as mulheres muçulmanas – como fez muitas vezes Lady Montagu –, nem por isso encarou-as como mulheres subservientes aos homens. A sua visão oscilante em torno das turcas impeliu Craven a sugerir que aquelas que viviam no harém poderiam manter encontros secretos com homens disfarçados de roupas de mulheres, o que prova que, mesmo em uma narrativa feminina, as mulheres turcas não escapavam da alcunha de embusteiras (CRAVEN, 1826, p. 166-167).

2.2.2 Narrativas escritas em francês

Seguindo o pressuposto de abarcar narrativas tão variadas quanto à formação de seus autores e à sua localização no tempo, o primeiro relato desta série será o de um autor que se dizia o primeiro francês a percorrer o "Oceano Oriental e o Estreito do Mar Vermelho". Jean de La Roque (1661–1745), homem de letras e um dos fundadores da "Académie de Marseille", publicou no ano de

1716 a sua *Voyage dans l'Arabie Heureuse, fait de 1708 à 1710, par l'Océan-Oriental et le Détroit de la Mer Rouge, avec la relation d'un Voyage fait du Port de Moka à la Cour d'Yémen, de 1711 à 1713*.

O livro resultante desta viagem foi dedicado ao conde de Pontchartrain, então Ministro e Secretário de Estado do rei da França, e quem havia contribuído para a realização da viagem (1716, p. iv). Antes disso, em 1688, o autor já havia viajado para a Síria e para o Monte Líbano. Este texto seria publicado somente em 1722, momento em que o seu autor seria conhecido por sua viagem à península Arábica. Jean de La Roque era filho de um comerciante de Marselha, e foi nesta cidade que ele, ao lado de seu irmão, obteve licença para compor o jornal *Mercure de France*[42]. Ele e o irmão, Antoine de La Roque, trabalharam juntos nesse jornal até à morte deste, em outubro de 1744.

A viagem para a "Arábia Feliz", sinônimo para a região meridional da península Arábica, tinha o objetivo de instaurar o primeiro carregamento direto de café entre o Iêmen e a França sem o intermédio de comerciantes árabes, armênios ou turcos (MCCABE, 2008, p. 172). Além dos objetivos comerciais de sua viagem, Jean de La Roque possuía um intento científico que, nesse caso, era mapear a área por onde ele viajaria. Tratava-se de um longo percurso já que o autor saiu de Brest, no norte da França,

[42] O *Mercure de France* tinha, ao lado da *Gazette de France* e do *Journal des Sçavans*, autorização do governo francês para funcionar, mas não era um "jornal governamental" no mesmo sentido que estes dois últimos. Sobre isso, ver Censer, 1994, p. 144 ss. O *Mercure de France* foi publicado entre 1672 e 1724 e encerrou as suas atividades em 1825 (DARNTON; ROCHE, 1989, p. 146).

passou por Cádiz, na Espanha, percorreu o litoral oeste do continente africano, contornou o "Cabo da Boa Esperança" e continuou pela costa leste da África até alcançar o Golfo de Aden, no sul do Iêmen. O tema era certamente de interesse a muitos comerciantes e geógrafos europeus (BROTTON, 1997, p. 186). Por isso, não demoraria muito tempo para que o livro fosse traduzido para o italiano (1721) e para o inglês (1726).

A narrativa de Jean de La Roque possuía, por fim, uma marcada intenção teórica que era corrigir erros propalados sobre a península Arábica por outros autores, uma vez que os viajantes não tinham percorrido o interior da Arábia para "poder traçar uma descrição perfeita" (1716, p. xi). Para retificar tamanhas imperfeições sobre a geografia da península Arábica, o autor acrescentava ao texto um mapa do Reino do Iêmen, desenhado por Guillaume Delisle, da "Académie Royale des Sciences", com todo o "cuidado e exatidão" com que se era capaz (p. xii). As obras dos mais famosos geógrafos árabes haviam sido consultadas e o resultado era uma peça que primava pela novidade e pela justeza (p. xii-xiii). Some-se a isso o conhecimento que o autor possuía da língua árabe, pois ele deixou registrado que fizera a tradução de uma obra de Abul-Fida[c] (1273–1331), "geógrafo de uma grande reputação entre os árabes" (p. xiii). Ainda que fosse assim, o autor utilizou intérpretes árabes ao longo de sua viagem.

O primeiro livro de Jean de La Roque foi subdividido em cinco cartas – sem indicação de destinatários –, sendo a primeira menção aos apartamentos femininos feita na *Carta II*, quando o autor estava na cidade de Aden [localizada no sul do Iêmen]. No segundo dia de visita ao

governador deste local, ele foi informado de que tal homem estava na "casa de suas mulheres" e pôde ver as janelas de onde "estas damas nos veem passar" (LA ROQUE, 1716, p. 44). Se o autor não possuía informações de ordem empírica para relatar os aposentos femininos, ele pôde descrever as mulheres de Muḥā [cidade portuária do Iêmen, no Mar Vermelho] que caminhavam nas ruas.

Na realidade, não havia muitas mulheres andando nas ruas durante o dia. À noite, elas possuíam maior liberdade de locomoção e podiam visitar umas as outras. Sobre isso, Jean de La Roque afirmava que, caso encontrassem um homem em seu caminho, as mulheres o deixavam passar, ficando em silêncio e mantendo "grande modéstia" (1716, p. 92). Além do comportamento, a sua modéstia se referia seguramente às roupas usadas por elas. Vestimentas, aliás, que eram empregadas de modo geral por "todas as mulheres do Oriente" (p. 92). Este dado tinha como fonte as descrições dos viajantes, os quais chamavam a atenção do leitor para o fato de as mulheres usarem véus que cobriam os seus rostos.

O segundo momento de proximidade entre o viajante e as mulheres muçulmanas em recinto privado foi durante o seu alojamento em Muḥā. Ele estava acomodado em uma casa que tinha como vizinho um jovem árabe. As casas eram separadas apenas por um corredor. As janelas da casa vizinha à sua possuíam uma construção ao modo de varanda, aonde as mulheres iam à noite "tomar a fresca" (LA ROQUE, 1716, p. 93). Essas mulheres ficavam sentadas em almofadas, distraindo-se com algum trabalho ou lendo romances. Inicialmente, as mulheres se escondiam dos novos moradores, mas após a presença de

danças e músicas em frente à janela dessas senhoras, elas se renderam a tais eventos noturnos (p. 94). As mulheres demonstravam o seu prazer batendo as mãos e dançando sob o som de seus pequenos tambores, acompanhados de um canto agradável. Elas foram se acostumando tanto com os estrangeiros a ponto de deixarem as janelas abertas mesmo durante o dia, de sorte que do terraço dos viajantes, mais baixo, era possível ver tudo o que se passava nos apartamentos das mulheres.

O viajante pôde verificar que ali havia quatro mulheres, dado que a mais velha era quem cuidava da casa. Esta moça não possuía mais do que vinte e cinco anos, era "muito bem feita", embora um pouco corpulenta. As outras eram mais jovens e uma delas não deveria possuir mais do que quatorze ou quinze anos. As três eram "pessoas muito belas", mas dentre elas uma se destacava aos olhos do francês. Ela possuía o cabelo arranjado em fitas, vestia-se com um tecido de seda e ficava na janela, fazendo-se notar. Ela passava a mão sobre os seus braços, mostrando até o cotovelo, e exibia com os dedos "muitos atos de gentileza", o que era considerado neste país "marcas de consideração e de amizade" (LA ROQUE, 1716, p. 96). Por fim, ela apareceu de novo na mesma janela, acompanhada de uma menina de seis ou sete anos, sempre com as suas melodias alegres.

Os contatos com a jovem moça continuaram a ponto de Jean de La Roque fazer aportar em sua casa uma cabine da China com várias "pequenas curiosidades" e exibir para ela. Depois disso, a filha desta moça – acompanhada de uma escrava – faria uma visita ao viajante, episódio que o levou a presentear a sua vizinha com um pote de

cravo-da-índia. Depois de alguns dias, a moça, muito grata pelo presente, retribuiu a gentileza oferecendo a La Roque uma "pequena flor branca muito estimada na Arábia", cujo odor era parecido ao do jasmim da Espanha. O viajante pôde conhecer de perto a casa onde viviam estas mulheres no momento em que elas voltavam da cidade após fazerem as suas visitas. O francês as encontrou presas em um vestíbulo e as cumprimentou. Mas, quando o senhor árabe chegou, fez com que elas se retirassem rapidamente (LA ROQUE, 1716, p. 99).

É certo que os eventos ocorridos nesta casa se tornaram conhecidos do governador de Muḥā, pois, em uma conversa entre ele e o viajante francês, o governador falara a La Roque sobre os estranhos costumes dos europeus em relação às mulheres. O espanto se referia à liberdade desfrutada pelas mulheres na Europa e a intimidade que os franceses demonstravam para com elas até mesmo na Arábia, "onde as mulheres eram observadas sem nenhum escrúpulo, do alto dos terraços, até o interior das casas" (LA ROQUE, 1716, p. 138-139). O governador, risonho, ressaltava ainda uma "história muito galante" envolvendo um dos oficiais franceses em Bayt al-Faqih [localizada no sudoeste do atual Iêmen, a 150 km da capital, Sana'a]. Mas Jean de La Roque não forneceu maiores detalhes para os seus leitores.

Com o sucesso comercial alcançado na primeira viagem, a "Companhia de Negociantes de Saint-Malo" [localizada no norte da França] encomendou uma nova viagem ao Iêmen, com início em janeiro de 1711. Mas a julgar pela forma como este segundo texto foi construído, é certo que Jean de La Roque não tenha participado de tal

expedição (1716, p. 189). Isso se justifica pela narração do texto em terceira pessoa – e não mais em primeira, como ocorrera até então – e pela rapidez com o que o relato se desenvolveu: cinco páginas apenas descreviam os episódios na cidade de Muḥā durante todo o ano de 1711. A partir da saída de Muḥā para o Reino do lêmen, as descrições tornavam-se mais detalhadas, o que indica o emprego mais cuidadoso das testemunhas dos episódios relatados. Jean de La Roque informava aos leitores que havia conversado com, ao menos, dois franceses presentes nesta viagem, o que garantia um relato "razoavelmente assegurado da verdade" (p. 233).

No Reino do Iêmen, Jean de La Roque afirmava que o "nosso povo" tivera a possibilidade de ver o palácio real e buscava descrevê-lo por meio da "exata verdade" e não adornar a narrativa com "magnificências quiméricas". Em razão deste princípio é que se poderia atestar que o palácio, embora fosse grande, era bastante simples, incluindo-se a sua estrutura, o seu mobiliário e os seus ornamentos interiores (LA ROQUE, 1716, p. 207-208). Diferentemente das descrições sobre o luxo da Corte Otomana, o autor ressaltava que a câmara real possuía apenas um assoalho ou sofá e um tecido de algodão que servia como cama. Vestindo-se com um tecido muito fino, de cor verde ou amarela, sem qualquer ornamento, tendo os joelhos e os pés nus, o próprio rei se ressentia de tamanha simplicidade.

A característica que assemelhava todos os "Príncipes do Oriente" era o "grande número de mulheres" presente na Corte, cuja soma alcançava seiscentas ou setecentas moças (LA ROQUE, 1716, p. 218). O serralho era composto

por mulheres de diversas nações, sendo possível assegurar que as georgianas exibiam uma grande beleza e que as árabes eram muito brancas. Elas circulavam pelo castelo e pelo palácio – ambos na cidade de Mouab (localizada na atual Dhamar, a 100 km da capital do Iêmen) –, havendo no palácio ao menos trinta alojamentos em apartamento particular. O transporte usado por elas era o camelo, que sustentava um abrigo no qual elas se deitavam ou se sentavam. Os seus rostos eram cobertos de um tecido bem fino e muito claro.

Em Mouab, ao contrário do que ocorria em Muḥā, os homens se mostravam tão ciumentos, que as mulheres pouco ousavam aparecer nos terraços das casas. O único francês do grupo que tinha se aproximado das mulheres em Mouab o fizera em virtude de sua profissão. O médico, Sr. Barbier, entrara em contato com a esposa do primeiro ministro e com a esposa de um oficial do rei para cuidar de um reumatismo sofrido por elas. Contudo, ainda que houvesse grande confiança das pacientes e de seus maridos no trabalho desenvolvido pelo médico, este jamais pôde ver o rosto das mulheres (LA ROQUE, 1716, p. 220).

A única referência ao termo harém foi feita dentro do *Traité Historique de l'Origine et du Progrès du Café*, que ocupa a parte final da obra de Jean de La Roque. Ele dizia que havia oficiais ou intendentes do café presentes no harém, ou "apartamentos das damas do serralho" (LA ROQUE, 1716, p. 304). O autor não estava, de fato, interessado no tema do serralho imperial, mas no comércio e na história do café. Ainda que fosse desse modo, as poucas alusões feitas à vida cotidiana das mulheres do Iêmen – tanto nas casas comuns quanto no palácio – não eram afeitas

à sexualização desta sociedade. O seu texto, ao contrário, não poupava elogios à região visitada, à sociedade árabe e mesmo à religião islâmica que, embora fosse nomeada de Maometismo pelo viajante, era vista como uma prática da modéstia (LA ROQUE, 1716, p. 209).

Um ano após a publicação da obra de Jean de La Roque, vinha a público o livro referente à viagem de um dos botânicos franceses mais conhecidos dessa época. Joseph Pitton de Tournefort (1656–1708) possuía uma produção respeitável sobre botânica, quando recebeu a ordem do rei Luís XIV para viajar ao Levante, de modo que *Relation d'un voyage du Levant* – publicado após a sua morte – não apenas destacava o pedido real, como mencionava todos os títulos de seu autor, dentre eles, doutor em Medicina na Faculdade de Paris e Professor no *Jardin du Roi* e no *College Royal*.

No longo prefácio escrito no volume I da obra, M. de Fontenelle, "secretário perpétuo da Academia Real de Ciências", exaltava as qualidades profissionais de Tournefort, defendendo que ele fora um excelente viajante, já que Fontenelle entendia por este termo alguém que possuía uma curiosidade destacada e um "certo dom para ver", predicados muito raros de se encontrar (TOURNEFORT, 1717, tomo 1, p. ix). Nesse sentido, a ordem para viajar pela Grécia, pela Ásia e pela África era muito apropriada, afinal, o objetivo era coletar plantas e fazer observações sobre a "História Natural e a Geografia antiga e moderna", além de descrever os "costumes, a religião e o comércio dos povos" (p. x). As informações apreendidas na viagem deveriam passar pelo crivo de um intérprete, como o próprio Tournefort deixou indicado no texto, (1717,

tomo 2, p. 345). As cartas escritas durante a viagem foram enviadas para Louis Phélypeaux, conde de Pontchartrain, responsável por propor a viagem ao rei da França, personagem já citado quando da viagem de Jean de La Roque.

Na abertura da obra, no texto intitulado *Projeto dessa Viagem*, Tournefort tanto mostrava a sua satisfação em empreender uma viagem ao Levante para estudar "a natureza e os homens com mais certeza do que se faz nos livros" quanto indicava a necessidade de viajar com "dois homens de confiança" que pudessem partilhar com ele as "dores" de uma grande viagem (tomo 1, p. 2). Para tanto, ele escolheu o alemão Andreas Gundelsheimer (c. 1668–1715) e o francês Claude Aubriet (1651–1743), aquele, "um excelente médico", e este, um "hábil pintor" (p. 2). O conhecimento sobre história natural de Gundelsheimer somava-se, então, ao talento de Aubriet para registrar as plantas estudadas na viagem.

Tournefort é o primeiro homem, dentre os autores analisados aqui, que se utilizou integralmente do formato epistolar para construir a sua narrativa. O volume I foi dividido em doze cartas e o volume II, em dez cartas. Como já pudemos verificar em Mary Montagu e em Elizabeth Craven, essa forma de construir a narrativa deixava-se permear tanto por assuntos de interesse público quanto por temas privados, além do fato de transmitir aos leitores uma sensação de maior precisão, uma vez que as cartas registravam os acontecimentos tão logo estes ocorressem (BATTEN, 1978, p. 71). No caso de Tournefort, o leitor poderia acompanhar a viagem nos seus acontecimentos diários.

No dia 15 de março de 1701, Tournefort partia do porto de Petra em direção a Istambul. Na *Carta XI*, o autor

apresentava a capital do Império Otomano como "a maior cidade da Europa" (1717, tomo 1, p. 464), não mencionando a sua também localização asiática. A primeira menção ao termo serralho ocorria sem qualquer conceituação pelo autor. Para explicar as "partes" em que estava dividida a cidade de Istambul – grafada como Constantinopla –, Tournefort informava que aquela relativa ao porto possuía uma parte mais curva e outra que se estendia "da ponta do Serralho às sete torres". Ele terminava afirmando que o ângulo de visão que se tinha ao chegar à cidade referia-se, em primeiro lugar, às sete torres, em seguida, ao Serralho, e, por fim, à Mesquita de Eyüp, construída em 1458.

Se Lady Montagu defendia que as mulheres turcas possuíam liberdade social – informação reiterada por Elizabeth Craven –, Tournefort se posicionava de outro modo em relação a essa matéria. Ele relatava que as mulheres eram persuadidas pelos seus maridos a não saírem de casa; e, para retê-las nesse espaço, eles construíam banhos e as divertiam com café. Mas isso era em vão, afinal, belos rapazes se travestiam de escravas e levavam roupas e joias para venderem às mulheres (TOURNEFORT, 1717, tomo 1, p. 473). Além disso, havia sempre a presença de mulheres judias que favoreciam as "belas paixões" das turcas. De todo modo, para o botânico, havia menos intrigas entre as turcas do que entre eles – o autor não esclarecia se a menção era aos franceses ou aos europeus. As gregas, as judias e as armênias, por sua vez, possuíam maior liberdade, contudo, elas não saíam tão frequentemente como "nossas mulheres", porque os serviços externos a casa ficavam por conta dos escravos (tomo 1, p. 474).

A primeira conceituação deliberada que Tournefort fez sobre o serralho apenas reiterava o que já havia sido indicado de maneira difusa anteriormente: "Serralho significa um palácio" (1717, tomo 1, p. 494). O serralho em questão era o que estava localizado no Bósforo e havia sido construído por ordens do sultão Mehmet II, ou seja, tratava-se do palácio Topkapi, concluído em 1478. O botânico, todavia, não se rendeu ao tema do luxo – tão bem lembrado por outros viajantes a respeito dos palácios otomanos, como vimos no Capítulo 1. Na sua visão, o interior do palácio não possuía nada do que "nós chamamos de soberbo e magnífico" (p. 495). Para ele, os turcos não conheciam as regras para fazer uma "boa arquitetura". As "bacias de mármore, os banhos, as fontes jorrando" eram as "delícias dos Orientais" (p. 495). Para concluir, Tournefort sugeria que o palácio fosse "colocado a baixo" e que, no seu lugar, fosse feito outro prédio a partir de um "novo modelo".

A estrutura do serralho apresentada por Tournefort assemelhava-se ao que Jean Chardin havia escrito acerca do palácio persa. Enquanto Chardin explicava a existência de três portas, sendo a última guardada por eunucos e vedada aos olhares externos, Tournefort notava a construção de duas Cortes – defendidas por cinquenta *Capigis*, ou porteiros –, alertando que a partir da segunda Corte e somente com autorização é que se poderia passar ao "interior do Serralho". Sobre esse assunto, o autor concluía que era tudo o que um estrangeiro poderia ver no serralho, pois "para penetrar mais adiante, a curiosidade custaria muito caro" (TOURNEFORT, 1717, tomo 1, p. 499). Serralho era também o termo usado para indicar os

alojamentos no alto da cidade de Pera em que ficavam crianças escolhidas de famílias gregas. Após se converterem ao islamismo e serem preparadas em exercícios convenientes, essas crianças tornavam-se oficiais do Grão-Senhor otomano (TOURNEFORT, 1717, tomo 1, p. 508).

Tournefort – como também fez Chardin – ressaltou a origem das mulheres tomadas como cativas de guerra e vendidas posteriormente ao sultão e aos baxás otomanos. Manifestando um tom irônico, o autor afirmava que "nada é tão agradável quanto ver chegar incessantemente da Hungria, da Grécia, de Candia, da Rússia, de Mingrélia e da Geórgia uma quantidade prodigiosa de moças destinadas ao serviço dos turcos" (tomo 1, p. 515). Eram essas jovens estrangeiras que se tornavam esposas do sultão, dos baxás e de outros "grandes senhores" do império. O fato de serem conduzidas ao serralho não garantia melhor sorte a elas. É certo que uma mulher pobre poderia se tornar uma sultana – lembrava o autor –, mas uma vez no palácio, elas eram negligenciadas pelo sultão. Após a morte deste, as jovens seriam fechadas pelo "resto de seus dias" no "Velho Serralho", onde elas seriam tomadas de langor, a menos que fossem procuradas por algum baxá (p. 516). Tratava-se, pois, de um crime que as mulheres chorassem a morte do sultão ou de seus filhos no serralho, local onde passaria a residir o novo imperador (p. 516).

No volume II da obra, Tournefort manteve o mesmo padrão estrutural usado no primeiro volume e não se dedicou a escrever uma carta especialmente devotada a caracterizar o serralho de Istambul. No lugar disso, as observações sobre o serralho se espalharam pelo texto. Na *Carta XIII*, o autor afirmava que "não há Príncipe que seja

servido mais respeitosamente do que o Sultão" (1717, tomo 2, p. 8) – este "mestre do mundo" –, explicando que o serralho era constituído por cinco grupos: os Eunucos, os *Icoglans*, os *Azamoglans*[43], as Damas e os Mudos (p. 8). Além deles, podiam-se acrescentar os anões e os bufões, mas estes não mereciam compor outro grupo, de acordo com Tournefort.

O autor se dedicou na sequência a explicar as características e as funções de cada grupo no palácio imperial. Contudo, apontarei apenas as observações diretamente relacionadas à conceituação do termo "serralho" e ao grupo das "Damas". Na sua definição de *serralho*, Tournefort afirmava que esse lugar era "uma República, cujos indivíduos têm as suas leis e os seus costumes. Aqueles que comandam e aqueles que obedecem não sabem o que é liberdade e não têm qualquer contato com os habitantes da cidade" (1717, tomo 2, p. 12). Seguia-se a isso o comentário sobre a escravidão dos prazeres a que estava submetido o sultão e o estado de languidez que reinava no palácio. Para além do tema da reclusão do serralho e da lascívia do sultão, esse trecho do livro guarda uma aproximação notória com a definição de serralho de Louis Deshayes de Courmenin, citada no Capítulo 1. Tal fato nos permite pensar, uma vez mais, nas apropriações que os viajantes faziam de narrativas já publicadas.

No serralho, havia eunucos brancos e negros, cujas atribuições eram assim divididas: aqueles ficavam a serviço

---

[43] Os İç Oğlan eram jovens oficiais do palácio, já os Azamoglans eram crianças encarregadas de funções "mais baixas e mais penosas" no serralho. Ver <www.cnrtl.fr/definition/Azamoglans>.

do príncipe e estes eram os responsáveis por guardar os apartamentos das mulheres. Uma vez que esses "pobres coitados" – como os descrevia Tournefort – eram castrados, somente lhes era possível "lançar os olhos sobre as mulheres" e se colocar como sentinelas em frente à porta de seus quartos (1717, tomo 2, p. 9). Os eunucos negros desfrutavam a "honra" de aparecerem diante das mulheres no serralho porque eles não se deixavam tomar nem pela tentação nem pelo ciúme.

Contudo, tamanha insensibilidade dos eunucos era negada no item "As Damas do Serralho", afinal, para o autor, a beleza de tais mulheres servia tanto para divertir o sultão quanto para enfurecer os eunucos (1717, tomo 2, p. 20)[44]. Aqui Tournefort voltava a repetir o episódio de isolamento dessas mulheres no "Velho Serralho" quando da morte do sultão. O acréscimo feito era apenas para indicar que as moças mais jovens poderiam, por vezes, ser reservadas ao novo sultão ou então poderiam se casar com algum baxá (tomo 2, p. 20). Tais mulheres eram vistas por ele como as "escravas menos infelizes que existem no mundo", mas ainda assim a liberdade era sempre preferível a qualquer "felicidade frágil" (tomo 2, p. 20)[45].

A crítica mais contundente de Tournefort referia-se ao modo como se dava a prática médica dentro do serralho, e isso se devia possivelmente ao seu conhecimento nessa matéria. Ele iniciava esse assunto com uma exclamação: "o que dizer de um lugar onde se admite apenas o

---

[44] É a mesma afirmação usada pela *Encyclopédie*, já citada (DIDEROT; D'ALEMBERT, 1765).

[45] Essa afirmação também foi registrada na *Encyclopédie*, como foi citado no início deste capítulo.

primeiro Médico do Príncipe para ver as mulheres agonizando!" (1717, tomo 2, p. 20). Ele continuava seu julgamento afirmando que o médico não deveria ver as mulheres nem ser visto por elas, de modo que o pulso da paciente poderia apenas ser tomado através de uma gaze ou de outro tecido. Caso o médico pedisse para examinar a extremidade da língua ou precisasse tocar em qualquer parte do corpo de uma paciente, ele seria apunhalado.

Tournefort indicava, em seguida, que as suas observações provinham de sua própria experiência no serralho, uma vez que ele afirmava ter atravessado o local onde ficavam os apartamentos das mulheres. Esses apartamentos eram feitos como "os dormitórios de nossos religiosos", e em cada porta era possível encontrar um "braço coberto de gaze que avançava por um orifício feito com tal intenção" (1717, tomo 2, p. 21). Ele informava aos leitores que, inicialmente, pensou se tratarem de braços de madeira ou de cobre destinados a clarear a noite. A sua surpresa foi grande quando foi advertido de que aqueles braços pertenciam a pessoas.

Logo na sequência, o autor colocava em xeque a tese de que mulheres judias podiam caminhar livremente pelos apartamentos femininos para ali venderem joias. Sobre isso, Alain Grosrichard – escrevendo a respeito da peça Bajazet, de Jean Racine (1639–1699) – perguntava-se: "o que sabem aqueles que Racine considera como fontes fidedignas [...], tomando como pretexto a confidência de uma velha judia introduzida por breve momento nos aposentos da criada de uma sultana?" (1988, p. 163). Tournefort explicava que as judias não avançavam além de certa sala onde se fazia tal comércio, e isso ocorria somente depois

de terem sido examinadas pelos eunucos. O autor, contudo, entrou em contradição mais adiante, quando afirmou que as "escravas judias" entravam a todo o momento nos apartamentos das turcas (1717, tomo 2, p. 94). Se um homem fosse surpreendido travestido de mulher, seria enforcado naquele momento; já uma cristã seria muito mal recebida (TOURNEFORT, 1717, tomo 2, p. 21).

As mulheres residentes nos apartamentos reais, chamadas de Sultanas por Tournefort, saíam eventualmente de seus apartamentos e passeavam de carruagem, não antes de tais veículos serem fechados "com o mesmo cuidado com que se conduzem os prisioneiros" (1717, tomo 2, p. 74). Durante os três dias em que essas mulheres permaneciam próximas ao Grão-Senhor, apenas eunucos negros poderiam servi-lo. As visitas de uma senhora para a outra somente ocorreriam depois de elas ofertarem os seus "votos" ao imperador. Lembremos que a baixa frequência das saídas feitas pelas mulheres do serralho também foi notada por Jean Chardin em sua viagem à Pérsia.

Uma vez que as mulheres turcas viviam em "prisões", a sua liberdade se dava no momento em que elas fossem orar nas mesquitas. Era nestes lugares que as muçulmanas tinham a companhia das judias e onde os estrangeiros poderiam vê-las. É neste trecho que Tournefort inseria o tema do amor e do adultério. O amor "engenhoso" não foi tão discutido pelo autor, diferentemente do adultério, que foi descrito como um comportamento que levava a uma punição rigorosa. Se o marido traído tivesse a "alma vingativa", ele fecharia a mulher em um saco cheio de pedras e a atiraria à água. Mas a maior parte das mulheres sabia contornar a situação, e não morria afogada. Já o amante

era condenado a andar nas ruas durante um ano, portando uma coroa de tripas e uma gravata de tecido similar. Ele levaria ainda chicotadas e pagaria uma multa proporcional aos seus bens (TOURNEFORT, 1717, tomo, p. 95).

A liberdade também poderia ser desfrutada nos banhos públicos. As mulheres ficavam muito felizes quando tinham a permissão de irem a este lugar. A maior parte delas – sobretudo as que possuíam marido rico – tinha o banho em sua própria casa e não desfrutava da liberdade de sair. Era nos banhos públicos, de outro modo, que as mulheres se entretinham e passavam horas mais agradáveis do que nos seus apartamentos (TOURNEFORT, 1717, tomo 2, p. 88). A assiduidade com que as mulheres se banhavam, e, portanto, o seu asseio, chamaram a atenção do francês a ponto de ele assinalar que essas moças iam ao *ḥammām* duas vezes por semana e não tinham qualquer pelo ou sujeira no corpo.

Se Tournefort não deixou registrada a fonte de suas informações sobre o serralho, ele a indicou no momento em que descreveu as mulheres nos banhos. Dizia ele que, de acordo com relatos de franceses de Istambul e de Esmirna [no sudoeste da atual Turquia], as mulheres turcas iam aos banhos com muita liberdade e eram em geral "belas e bem feitas". A sua pele era fina, os seus traços, regulares, o pescoço, admirável, e quase todas tinham os olhos negros; muitas eram inclusive de uma "beleza perfeita". O autor elogiava, por fim, quão naturais eram essas mulheres, já que não usavam artifícios para corrigirem os defeitos que com o avanço da idade apareciam. O próprio sangue das "mulheres do Levante" foi tomado como mais puro (TOURNEFORT, 1717, tomo 2, p. 94).

Diferentemente das mulheres fechadas em seus apartamentos, havia em Istambul aquelas que Tournefort chamou de “mulheres devassas e perdidas”, em uma referência às prostitutas e não às mulheres turcas de forma ampla. Tais mulheres andavam nas ruas mostrando tudo o que a modéstia ordenava esconder e ganhavam a vida com tal função. O restante das mulheres turcas, de outro modo, nunca exibia qualquer parte do seu corpo em público, nem mesmo o seu rosto – que era coberto por um lenço bem fino, o que levou o autor a encará-las como mulheres “presas” (TOURNEFORT, 1717, tomo 2, p. 93). A ausência de liberdade era certamente a marca por excelência daquelas que viviam no serralho imperial otomano.

Com o adensamento das informações sobre o Levante dentre os europeus, mais viajantes se dedicavam a estudar as línguas das sociedades árabes ou islâmicas. É neste cenário que encontramos o viajante Johan [Jean] Otter (1707–1748), sueco exilado na França que havia estudado o árabe, o turco e o persa, tornando-se professor de árabe em Paris, em 1746, e que em 1748 foi escolhido como membro da “Académie Royale des Inscriptions & Belles-Lettres”. Foi inclusive com a ajuda de um ministro francês, em Estocolmo, que Otter se converteu ao catolicismo (SOHRABI, 2005, p. 640). Por abjurar o luteranismo, ele seria obrigado a abandonar a Suécia (RIOTTOT apud OTTER, 2010, p. 9). Otter viajou tanto para o Império Otomano quanto para a Pérsia, e publicou a sua *Voyage en Turquie et en Perse: avec une relation des expéditions de Tahmas Kouli-Khan* em dois volumes, no ano de 1748. O texto recebeu tradução para o alemão em 1781. Otter seria nomeado cônsul francês na cidade de Basrah

[no atual Iraque] em 1742, permanecendo dez anos no Levante.

O livro foi dedicado ao conde de Maurepas, ministro e secretário de Estado francês, que havia encomendado a viagem a Jean Otter. Na sua dedicatória ao marquês, o viajante explicava que pretendia prestar esclarecimentos sobre a "História do Oriente", respondendo às intenções apresentadas por Maurepas (OTTER, 1748, vol. 1, p. ii). Em virtude das circunstâncias políticas da viagem, a obra contava com a "Aprovação e Privilégio do Rei" [informação estampada na capa] e ficaria depositada na "Biblioteca do Rei". No *Prefácio*, Otter elucidava ainda os seus métodos de coleta de informações sobre a Geografia e a História do Levante. O autor informava a seus leitores que havia consultado os "melhores geógrafos orientais", cujas obras haviam sido examinadas na própria "Biblioteca do Rei", além de pesquisado "Memórias manuscritas" e conversado com pessoas "muito instruídas". As "testemunhas oculares" também haviam sido incorporadas às suas investigações (OTTER, 1748, vol. 1, p. iv-v).

É no *Prefácio* também que Jean Otter deixava indicado o seu conhecimento a respeito da literatura de viagem produzida até o momento. A sua intenção era seguir uma rota não mencionada por nenhum outro viajante. Na sequência, o autor inseria uma informação inédita dentro do *corpus* narrativo examinado aqui: ele justificava a necessidade de operar mudanças na ortografia dos nomes citados em seu texto, alegando que a ignorância ou mesmo a negligência eram responsáveis por introduzir "nomes corrompidos" nos livros de viagem. Uma das palavras corrigidas era *caravansera* que deveria ser substituída por

kiervanseraï [caravançará], cujo significado era alojamento para viajantes (OTTER, 1748, vol. 1, p. 38). A familiaridade com tais erros impedia que se pronunciasse o contrário sem "ofender os ouvidos" (p. vi-vii).

A viagem de Otter com destino a Istambul – chamada de Constantinopla – iniciou-se em 27 de janeiro de 1734 em Paris, sob ordens do já citado conde de Maurepas. Após o susto inicial provocado por uma tempestade, o navio mercante chegaria à capital do Império Otomano no dia 10 de março. Já no capítulo 2, havia uma menção aos "Serralhos", colocados ao lado de mesquitas e fontes; todos entendidos como exemplos de uma "arquitetura singular" (OTTER, 1748, vol. 1, p. 7). Essa ideia de beleza, contudo, perdia-se tão logo se entrava na cidade, pois o autor reclamaria das ruas estreitas e das casas de madeira. O viajante também questionaria a imagem pejorativa sobre os turcos – observação que já lemos em Henry Blount. Como escrevia Otter, "os turcos não são tão insociáveis, nem tão bárbaros quanto as pessoas comuns os imaginam" (OTTER, 1748, vol. 1, p. 8-9).

No capítulo 3, Otter dedicou uma nota de rodapé ao termo *Seraï des Itchouglans*, palavra para designar *İç Oğlan*, ou jovens meninos que eram tomados como servos pelos otomanos. Na sua definição, esse espaço consistia em um "Palácio onde os Pajens do Grão-Senhor são aprendizes" e de onde eram escolhidos aqueles que serviriam no "grande Serralho" (OTTER, 1748, vol. 1, p. 10). Do mesmo modo, era feita uma ressalva em torno da palavra harém:

> Harém é uma palavra árabe que significa algo sagrado ou proibido: é usada primeiramente para Meca

> e para Medina; em segundo lugar, para o espaço da casa onde estão as mulheres; e em terceiro lugar para as próprias mulheres. Comete-se geralmente um erro quando se usa o segundo significado desta palavra para se referir ao Serralho, que significa apenas Palácio (OTTER, 1748, vol. 1, p. 16).

O primeiro significado anotado por Otter remete ao caráter sacro das cidades de Meca e de Medina. Por serem as cidades onde foram reveladas as mensagens de Deus ao profeta Muḥammad, elas são conhecidas em árabe como dois "Ḥaramaīn", ou seja, aquilo que é sagrado (BOOTH, 2010, p. 5). Nesses locais, não é permitido matar – a não ser animais nocivos ou perigosos –, além de ser vedada a presença de não muçulmanos (GLASSÉ, 2002, p. 170). A palavra, portanto, não possuía originalmente um significado de gênero, entretanto, seria usada com tal intenção. Na história das práticas cotidianas da comunidade islâmica, a palavra harém passou a ser empregada não somente com o valor de divisão espacial, mas principalmente no sentido de reclusão feminina. Voltarei a esta discussão no Capítulo 5.

Além do aspecto sagrado e da caracterização feminina, Otter ressaltava a definição imprópria dos aposentos femininos: aquela que fazia uso do termo serralho para indicar este lugar. Como já pudemos notar em outras narrativas de viagem, o uso dos termos serralho e harém como equivalentes era uma prática comum. Do mesmo modo, havia quem empregasse a palavra serralho para indicar apenas o palácio imperial, e harém, com o valor de espaço exclusivamente feminino. Ao longo de sua narrativa, Otter manteve a distinção entre essas palavras, nomeando o palácio imperial de serralho.

Seguindo esses pressupostos, Otter utilizava o termo harém no texto corrente com o sentido de espaço feminino. No dia em que ele aceitou o convite para tomar café na casa do *mulā* – estudioso islâmico que lhe ensinava a língua turca –, ele percebeu que havia mulheres que o olhavam através da cortina. Apercebendo-se disso, o *mulā* saiu bruscamente do cômodo em que estavam e fez com que as mulheres entrassem no harém, "onde ele as trancou" (1748, vol. 1, p. 24). Na sua volta, o viajante mostrou o seu descontentamento com a privação de um "prazer tão inocente" para aquelas mulheres. O *mulā*, tomando um ar sério, respondeu que essa era uma prática estabelecida entre eles e que, caso se permitissem que as mulheres circulassem entre os homens nas casas, isso provocaria uma série de desordens. Otter contra-argumentou, dizendo que as mulheres na Europa eram "doces e razoáveis". O *mulā*, contudo, encerrou o assunto, afirmando que "as mulheres são iguais em toda parte", e agradecia a Deus por ter permitido a ele nascer em um país onde esse comportamento era permitido (p. 25).

No dia 24 de novembro de 1736, Otter deixava Istambul e partia em direção à Pérsia. Neste lugar, o autor notava as diferenças de costumes entre os turcos e os persas, informando que estes sempre levavam as suas mulheres para a guerra ou em suas viagens; hábito que não se notava entre os turcos (1748, vol. 1, p. 97). Após elogiar as diversas habilidades de tais mulheres – como o fato de tocarem instrumentos musicais, terem belas vozes ou bordarem com perfeição –, o viajante sueco notava que um eunuco conduzia vinte e quatro mulheres para o harém

de Nadir-Shah (c. 1688–1747)[46] que governou a Pérsia entre 1736 e 1747. Além destas, uma dezena de outras mulheres comprada por Ibrahim-Khan, governador de Tauris [atual Tabriz, no norte do Irã], estava sob a guarda de um armênio.

Em 1739, o filho mais velho de Nadir-Shah, Rizā Qulī Mirzā, após pensar que o seu pai estivesse morto na Índia, buscou se assegurar do trono[47]. Para tanto, foi persuadido por Muḥammad Ḥussain Khān, da tribo Qājār, a assassinar o Shāh anterior da Pérsia, Ṭahmāsp II, e os seus dois filhos que estavam presos em Sabzevār [cidade situada no nordeste do atual Irã]. É provável, contudo, que o próprio Qājār tenha se incumbido da ação. Abdul Sabahuddin, todavia, afirma que teria sido o próprio Nadir-Shah quem teria assassinado Ṭahmāsp II e os seus filhos (2008, p. 43). Otter assegurava que Mirzā não teria se esquecido nem mesmo das mulheres grávidas do harém do Shāh Ḥussain, pai de Ṭahmāsp II, uma vez que não queria deixar vivo ninguém da família deste governante safávida.

Apesar de citar o harém, o viajante sueco não corroborou a ideia que relacionava a luxúria ao harém de Shāh Ḥussain – cujo governo se estendeu de 1694 a 1722 –, mas é possível encontrar esse tipo de referência em outro viajante da época. Jonas Hanway (1712–1786), viajante inglês, escreveu um longo texto sobre a história política da Pérsia e não se esqueceu de mencionar algumas características reprováveis no Shāh Ḥussain. Na sua visão,

---

[46] Nadir-Shah teria somado 33 mulheres em seu harém (SABAHUDDIN, 2008, p. 41-44).

[47] As tropas persas deixaram a Índia no início de maio de 1739, levando consigo milhares de "garotas indianas [tanto hindus quanto muçulmanas] e um grande número de garotos como escravos" (SABAHUDDIN, 2008, p. 43).

tratava-se de um homem honesto, mas "tão excessivamente indolente e imoderadamente viciado em mulheres e em vinho quanto absolutamente incapaz de governar" (HANWAY, 1754, p. 103). Na literatura contemporânea, é possível encontrar a informação de que tanto o Shāh Ḥussain quanto o Shāh Sulayman – que governou entre 1669 e 1694 – eram homens "voluptuosos" (CURTIS; HOOGLUND, 2008, p. 21).

Algumas páginas adiante, Otter retomou o assunto sobre a vida política do Shāh Ḥussain para mencionar a sua inabilidade em comandar o império. Sendo assim, afirmava o viajante, ele se deixou "governar pelos eunucos", que já possuíam suficiente crédito desde o governo de seu pai, o Shāh Sulayman (OTTER, 1748, vol. 1, p. 245-246). A política persa neste momento não era engendrada, portanto, pelo mérito, mas por uma série de agraciações, uma vez que o Shāh costumava oferecer presentes para preservar os seus eunucos, ainda que muitos não permanecessem no governo. A Índia também não ficou imune às críticas de Otter. Para ele, a desordem que imperava nesse momento se devia à displicência do vizir Qamar-ud-din Khan que estava "entregue ao vinho, às mulheres e ao prazer da caça" (p. 337). À exceção do Ministro de Estado, Nizam ul-Mulk, "os outros Senhores da Corte, mergulhados na devassidão, passam o seu tempo com mulheres ou com bufões" (OTTER, 1748, vol. 1, p. 342).

As experiências de Otter em relação ao harém não se resumiam, contudo, apenas ao conhecimento da história da dinastia safávida ou do Império Mogol. O viajante sueco, assim como o médico inglês William Lempriere, havia tido a oportunidade de entrar em um harém. Otter

explicou que comprara uma caixa de remédios em Istambul para uso próprio. Mas quando estava na Pérsia havia sido tomado por médico em vários momentos. Em uma dessas ocasiões, um armênio – que trabalhava no harém de Nadir-Shah e de Ibrahim-Khan – pediu a ele que ajudasse a “mais bela e a mais querida das escravas”, que não comia nem dormia já havia alguns dias (OTTER, 1748, vol. 1, p. 99). Otter insistiu no fato de não ser médico, mas o armênio não acreditou e pediu que o viajante receitasse remédios para a moça. Para se livrar daquela situação, o viajante respondeu que não poderia prescrever remédios sem ver a doente. Otter foi, então, conduzido ao harém e teve “a liberdade de examinar a doente”, mas na presença do armênio. Ele prometeu os remédios para a paciente e se retirou (p. 99).

Logo em seguida, um eunuco chegou ao harém e chamou Otter, dizendo que precisava informá-lo sobre um assunto importante. O eunuco disse ao viajante que temia pela vida de uma mulher doente no harém. Novamente, o viajante teria dito que não era um médico, mas diante do pedido do eunuco, Otter seguiu em direção à sua “paciente”. Então,

> um momento depois, ele [o eunuco] me levou para uma sala escura cujas janelas haviam sido rigorosamente fechadas. A paciente havia sido colocada atrás de uma cortina, e uma única lâmpada no canto da sala emitia uma luz fraca. O eunuco estava sempre com os olhos fixados sobre mim, e, tendo os meus [olhos] fixados sobre ele, eu falava com a paciente (OTTER, 1748, vol. 1, p. 100).

Após a resposta da paciente – que Otter não deixou registrada –, o viajante respondeu ao eunuco que ele não

era “suficientemente instruído” nos conhecimentos médicos e que, afora examinar o pulso e o rosto da paciente, ele não poderia lhe receitar remédios. Diante do desespero de um homem que testemunhava a cena, o viajante retificou a sua afirmação, dizendo que sabia a natureza da doença e que daria um remédio para a moça. Para Otter, a doença das duas mulheres no harém havia operado muitas mudanças nelas, porque ele não notara em nenhuma das duas qualquer traço de beleza. De todo modo, o viajante entregou uma quantidade de quinino com febrífugo (antipirético) e “elas foram curadas” (OTTER, 1748, vol. 1, p. 101).

O volume II da obra descrevia o retorno de Otter para a Europa. Ele havia permanecido mais de vinte meses na Pérsia e no dia 12 de abril de 1739 despedia-se de Isfahan. A sua chegada a Paris ocorreu em janeiro de 1744. Apesar da teorização em torno do conceito de serralho e harém esboçada no volume I, o autor não se dedicou a descrever tais termos no volume II. De outro modo, um tema de interesse aqui foi mencionado por Otter logo no início da obra: as liberdades sexuais nas terras do Levante. Passando pela cidade de Saḥneh [no atual Irã], Otter relatou um evento que ocorria neste lugar. Depois de beberem e comerem, e tendo-se apagado as luzes, homens e mulheres ficavam em silêncio e trocavam de lugar para não serem reconhecidos. “Nessa confusão, cada homem toma uma mulher – a primeira que se encontra sob sua mão – e se permite toda sorte de liberdades com ela” (OTTER, 1748, vol. 2, p. 15). Em virtude disso, Otter denominava esta situação de “deboche” e não de festa. A descrição, contudo, não se referia aos muçulmanos, ou como escrevia o autor,

maometanos. Pois, para estes, tratava-se de uma cena de horror, sendo os seus personagens vistos como "criminosos dignos de morte" (p. 15).

Otter possuía uma visão favorável sobre os muçulmanos e especialmente sobre as características da sociedade persa. Além de não mencionar qualquer elemento que relacionasse os muçulmanos à lascívia, o viajante sueco dedicou-se a elogiar os persas como pessoas "muito hábeis", afinal, este povo era bem-sucedido nas ciências, nas artes e em tudo o que eles empreendiam. Além disso, eles eram justos e polidos em relação aos estrangeiros. O seu gosto pela boa comida e pelo vinho era notório, assim como a sua afeição pelo "luxo" e pelo "fausto" (OTTER, 1748, vol. 2, p. 211). Seguindo tais parâmetros, o seu entendimento sobre o prazer não poderia ser mais sutil. Para descrever esta sensação, o autor comparou o "deleite da alma" experienciado por um sufi ao prazer do corpo que, em estado de calor, é refrescado por um leque.

As sutilezas ao modo poético de Jean Otter não encontram sombra na obra do último autor a ser lido neste capítulo. Constantin François de Chassebœuf (1757–1820), mais conhecido como conde de Volney [contração de *Vol*taire e Fer*ney*], escreveu a sua narrativa de viagem no final do século XVIII, mais precisamente em 1787. O título era *Voyage en Syrie et en Egypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785: avec deux cartes géographiques et deux planches gravées, représentant les ruines du Temple du Soleil à Balbek, et celles de la ville de Palmyre, dans le désert de Syrie*. Nesse mesmo ano, uma edição revista e corrigida seria publicada, texto que usarei aqui.

Como pudemos acompanhar até o momento, os viajantes-autores, em maior ou em menor medida, lidavam

com o problema da veracidade das narrativas de viagem anteriores e não raras vezes asseguravam aos leitores que o seu texto era mais bem comprometido com a verdade do que as obras que lhes precediam. Sobre isso, Volney demonstrava a sua posição teórica a respeito das narrativas logo na capa de seu texto. A afirmação abaixo do título era: "eu penso que o gênero das viagens pertence à História e não aos Romances". Entre os séculos XVII e XVIII, não apenas as reflexões sobre as diferenças literárias entre História e Ficção se intensificaram, como mais autores se dedicavam a pensar nas bases da escrita historiográfica[48].

A História era, de fato, um dos interesses de Volney, mas a seu lado figuravam os estudos de ciências naturais e de línguas antigas. Para alguém apaixonado pelo conhecimento, viajar parecia ser o melhor método para aprender. As condições favoráveis para uma viagem estavam dadas: o desejo por conhecer outros povos somava-se ao dinheiro para financiá-la, uma vez que Volney havia recebido uma pequena herança no valor de 240 libras. Restava, então, decidir o destino da viagem. Se os Estados vizinhos pareciam-lhe muito conhecidos, a "América nascente e os Selvagens" o tentavam. A decisão, contudo, pendeu para as regiões islâmicas. Ele alegava que a Síria e, sobretudo, o Egito, pareciam ser lugares próprios às observações políticas e morais das quais ele gostaria de se ocupar.

---

[48] No século XVI, René Descartes (1596–1650) colocava em questão o ceticismo histórico, mas não estabelecia métodos para a crítica histórica. Giambattista Vico (1668–1744), por sua vez, elencava certas regras de método, além de cinco fontes de erros. David Hume (1711–1776) e Voltaire (1694–1778), de outro modo, buscavam construir uma historiografia pautada em "secularizar cada setor da vida humana". Sobre esta discussão, ver Sharma, 2005, p. 92-114.

A justificativa para essa tese vinha em seguida. Era nestes países que havia nascido "a maior parte das opiniões que nos governam; é daí que surgiram as ideias religiosas que influenciaram tão poderosamente a nossa moral pública e particular, as nossas leis, toda nossa condição social" (VOLNEY, 1787, tomo 1, p. vi). O seu interesse era pesquisar a permanência e a mudança do espírito e dos costumes, além de observar a influência do clima, os efeitos do governo, ou seja, "julgar pelo estado presente o que foi o estado dos tempos passados" (p. vii). Para desempenhar a contento tal projeto, Volney se pôs a estudar a língua árabe, cujo aprendizado se iniciou em 1780 no *Collège de France* (GAULMIER, 1980, p. 32). Para ele, sem o conhecimento da língua não era possível apreciar o "gênio e o caráter de uma Nação". Além disso, o viajante precisava de tempo, pois somente assim poderia observar os objetos com cuidado e se assegurar de sua justeza.

A viagem começou em fins de 1782, quando Volney partiu para o Egito. O viajante permaneceu por sete meses no Cairo, e reclamou tanto da dificuldade em percorrer o interior do país quanto da falta de assistência para aprender a língua árabe. Ao final da sua jornada, o autor afirmava não entender de onde vinha o entusiasmo dos viajantes pelo Egito, pois a sua própria experiência não lhe havia revelado as causas secretas. Após esse período no Egito, ele seguiu para a Síria, onde viveu em um "convento árabe" entre os drusos e onde pôde melhor aprender o árabe. A sua permanência na Síria durou um ano, tempo que ele empregou em percorrer o país. A decisão por publicar o seu livro deveu-se à crença de que as viagens para tais regiões eram difíceis de serem empreendidas e os relatos daí

derivados eram raros e imperfeitos. A publicação dos dois volumes da obra teve o apoio do rei da França.

Não fugindo à regra dos outros viajantes-autores já citados, Volney informou os seus leitores, ainda no *Prefácio*, que, no tocante à Síria, ele apenas se permitiria falar sobre aquilo que havia visto. Mas desejando completar o quadro descritivo sobre esta província – "para a satisfação dos leitores" –, ele não se furtaria em usar observações estrangeiras, quando pudesse por analogia confiar na sua veracidade (VOLNEY, 1787, tomo 1, p. x). A sua narrativa buscaria, então, o "exame dos fatos", enaltecendo "um amor imparcial da verdade" (p. x). A mesma postura pode ser verificada no item *Aprovação* que se encontra ao final do Tomo II. O examinador do texto alegava que a obra interessava aos leitores tanto pelos "detalhes curiosos" que continha quanto pelo "tom de verdade" com o qual havia sido escrita.

Elemento importante dessa discussão era apontado na sequência, quando Volney afirmava ter recusado qualquer cenário de imaginação, apesar de não ignorar os benefícios da ilusão para a maior parte dos leitores. Eis que a frase ressaltada na capa do livro era enunciada novamente: a narrativa de viagem vinculava-se à História e não ao Romance. Portanto, ele não representaria os países de forma mais bela do que lhe pareciam, nem retrataria os homens melhores ou mais perversos do que tinha visto. Afinal, ele não havia recebido nem benefícios nem ultrajes para agir desta maneira (VOLNEY, 1787, tomo 1).

O livro de Volney foi dividido em dois tomos e, dentro deles, em quatro partes. A primeira e a segunda parte se referem ao estado físico e político do Egito, enquanto as

partes três e quatro descrevem o estado físico e político da Síria. Uma vez que o autor recusava a metodologia comumente usada nos textos de viagem, qual seja, a de indicar os eventos relativos ao itinerário da viagem, assim como os pormenores das "aventuras pessoais" (1787, tomo 1, p. xi), a sua narrativa buscou assentar-se nos temas citados, ressaltando com maior atenção o comportamento do viajante diante de uma sociedade que lhe era desconhecida.

O autor ia além e indicava a dificuldade em se fazer a apreensão dos objetos para fixá-los no texto. Tal apreensão se tornava mais aguda quando o retrato a ser feito era o de uma sociedade estrangeira. Nesse caso, a imaginação, não encontrando termos de comparação já existentes, era obrigada a "assemelhar membros dispersos para compor um novo corpo" (VOLNEY, 1787, tomo 1, p. 1-2). Ele admitia que nesse trabalho era muito difícil não confundir os traços e alterar as formas. Portanto, era preciso se perguntar sobre a diferença entre a cópia e o modelo original e o caráter de novidade que se imprimia naquela. Este era o caso de um europeu que chegava à Turquia, termo usado por ele para se referir ao Império Otomano: a variedade dos objetos o deslumbrava, e tudo o que ele havia pensado se dissolvia; ele se entregava, então, aos "sentimentos da surpresa e da admiração" (p. 2).

Nos extensos volumes de sua obra, Volney não dedicou uma linha sequer a explicar aos seus leitores o que entendia por harém ou serralho. O termo harém foi empregado uma única vez ao longo dos capítulos, mas embora estivesse em um formato destacado em relação às outras palavras do trecho [*Harem*], o autor se resumiu em citá-lo como um espaço que recebia suprimentos, tais como

faixas e tecidos, fornecidos por negociantes do Cairo. Esta informação foi usada com uma intenção muito particular. A esposa de um desses negociantes havia dito a Volney que as mulheres dos mamelucos não eram verdadeiramente bonitas. Falava-se muito sobre a sua beleza, mas os europeus – que não as tinham visto – não poderiam ser tomados como testemunhas. O autor concluía que essas mulheres eram ainda mais invisíveis do que as outras e era, sem dúvida, a este mistério que se devia a ideia de sua beleza.

Volney utilizou somente uma vez o termo serralho no Tomo I e não se deteve em explicá-lo. O uso feito por ele nos sinaliza apenas que a relação estabelecida entre serralho imperial e luxo era bastante recorrente nas observações dos viajantes. O excesso de despesas com o serralho indicava a política arbitrária do sultão otomano e o estado de submissão vivido pelos súditos de tal "despotismo militar" (VOLNEY, 1787, tomo 1, p. 98). Para elucidar esse excesso de despesas, o autor citou o exemplo da pelica, informando que esse produto estava em todos os lugares importantes e era um sinal da opulência do Grão-Senhor. O luxo, não sem razão, era evocado ao lado do serralho porque o último, tanto quanto o primeiro, eram tomados como símbolos dos vícios tão exaltados pelos membros da política otomana.

Estabelecido na Síria – onde ele afirmava que se podia viajar com uma segurança desconhecida no restante do império –, o autor se propôs a escrever sobre os povos que compunham esse país. Na sua lista, estavam os turcos, os curdos e os árabes. Foi justamente no seu relato sobre os árabes que Volney descreveu o harém, mas sem usar o

termo. Afirmava ele que "cada tenda habitada por uma família é dividida por uma cortina em duas porções, visto que uma delas pertence somente às mulheres" (VOLNEY, 1787, tomo 1, p. 364). O autor não fez referência aqui a uma suposta lascívia presente entre as mulheres ou entre os homens; tópico muito recorrente nos relatos dos viajantes, como pudemos observar até o momento. O que se nota é, de outro modo, uma distinção entre o erotismo árabe e o turco. Se os árabes podiam ser atrelados às "canções de amor" e a comportamentos castos, os turcos se entregavam ao "deboche", deixando-se levar pelo prazer (p. 374).

O termo serralho também apareceu no Tomo II da obra, mas novamente sem detalhamento por parte do autor. Nesse caso, ele se deteve em explicar que se tratava do "palácio do sultão" (1787, tomo 2, p. 168). Mais adiante, o serralho foi indicado como o "palácio do Príncipe" e descrito como uma "casa grande e pobre, ameaçada de desmoronar-se" (p. 173). Nesse caso, a referência era à cidade de Beirute, no atual Líbano. A palavra serralho foi usada mais uma vez para indicar o palácio de um chefe militar [*Agha*] de uma cidade na Palestina, contudo, novamente, sem qualquer detalhamento.

Na cidade de Ramlah, na Palestina, o autor lembrou que as mulheres – como em todos os lugares do Levante – possuíam uma "moradia separada". Diferentemente dos palácios dos governantes, o que chamava a atenção de Volney a respeito desse lugar era a sua simplicidade. Mais do que isso. No inverno, o apartamento das mulheres parecia o espaço em que ficavam os animais. Somente uma parte da habitação possuía uma elevação de dois pés de

altura em relação ao abrigo dos animais. A precariedade da vida notada entre esses camponeses – inclusive o espaço de convívio feminino aí estabelecido – pouco despertava o interesse dos viajantes, para quem o luxo dos palácios era um tema de maior relevância. O próprio serralho do *Agha* de Gaza era descrito como em um estado de ruínas.

O autor não se interessou em explorar o tema do palácio imperial, tampouco das habitações femininas. A pouca importância dada ao tema do serralho pode ser verificada não apenas no escasso espaço fornecido a ele dentro da narrativa, mas na forma mesma como o termo foi registrado no texto. A palavra serralho foi usada por Volney como sinônimo de palácio e apresentou ao menos três variantes na grafia, se considerarmos também a primeira edição: *sérail*, *seraï* e *sérâï*. Para um autor que havia vivido quase três anos entre o Egito e a Síria e cuja preocupação com a transliteração dos termos estrangeiros havia sido apontada logo no início de seu livro, tal descuido na grafia da palavra serralho não deve ser desprezado. À exceção de uma possível opção tipográfica, isso nos indica o próprio desinteresse do viajante pelo assunto. Além disso, o fato é que os estrangeiros não eram facilmente admitidos no serralho imperial e tampouco nos haréns das casas comuns, o que tornava a descrição de observações empíricas a respeito destes cenários pouco provável. Como alertava o próprio autor, perguntar sobre novidades acerca das mulheres era muito indelicado. Além disso, era preciso ter muita familiaridade para abordar essa matéria.

A dificuldade em tratar o tema não impedia, contudo, que se descrevesse a situação das mulheres dentro do Império Otomano, o que continuava gerando observações e

reflexões por parte dos europeus. Diferentemente do que escrevera Mary Montagu, Volney declarava que as mulheres pouco participavam da vida social e eram mesmo "isoladas da sociedade dos homens". Em casa, as mulheres ficavam fechadas, podendo manter contato apenas com o seu marido, com o seu pai ou com os seus irmãos. Nas ruas, todas andavam veladas e nenhum homem deveria olhar para elas. Era preciso deixá-las passar, como se tivessem "algo contagioso". Para o autor, os muçulmanos alimentavam um sentimento de desprezo pelas mulheres.

O véu, que servia como uma barreira entre as mulheres islâmicas e os homens estranhos ao seu convívio, também era símbolo dos problemas que assolavam as sociedades do Levante. No caso das comunidades drusas, essa vestimenta era usada pelas mulheres como forma de se protegerem dos homens assolados por paixões exageradas. As paixões intensas também poderiam ser encontradas no baxá de Damasco, que gastava os seus recursos com jardins, banhos e mulheres brancas. De acordo com Volney, este baxá possuía dezoito mulheres em 1784, as quais devoravam o luxo desse governante (VOLNEY, 1787, tomo 2, p. 247).

De todo modo, as explicações usadas por Volney para elucidar a presença da luxúria nas sociedades do Levante não culpabilizavam as mulheres. A responsabilidade sobre a origem de tal situação devia-se às ações da sociedade, as quais eram ordenadas, em última instância, pelo governo tirânico dos otomanos. O autor questionava-se: como as mulheres teriam o pudor necessário para sustentar a virtude, quando elas viam todos os dias cenas ultrajantes de deboche? Como elas teriam uma "moral estimável",

quando não se tinha qualquer cuidado com a sua educação? (1787, tomo 2, p. 447-448).

Depreende-se disso que Volney apontava a presença das paixões intensas nas sociedades do Levante, contudo, esta premissa não lograva um caráter homogêneo. Além de atribuir ao governo despótico dos otomanos a fonte deste comportamento, o autor não enxergava todas as sociedades islâmicas como iguais. Os turcos certamente exibiam uma prática lasciva que não se verificava a rigor entre os árabes. Descendo mais um grau no seu sistema de pensamento, é preciso lembrar que as mulheres eram vistas como os personagens mais vulneráveis às atitudes nefastas do governo otomano e dos homens em geral. Essa leitura sobre as sociedades islâmicas se devia seguramente ao modo como eram construídas as relações entre os países europeus e tais sociedades. É sobre isto que me deterei agora.

2.3 O "outro" na construção da identidade europeia

Como se pôde notar até aqui, as atitudes dos viajantes-escritores em relação ao Levante variavam de uma narrativa para outra. Contudo, ainda que se possa verificar uma marcada simpatia de determinados viajantes pela cultura islâmica, não é possível negar que o "outro" islâmico tenha sido tomado como necessário no processo de construção da identidade europeia[49]. Se neste momento não havia uma guerra religiosa nos moldes das "Cruzadas",

[49] No caso do século XIX, Edward Said (1990, p. 283 ss) menciona a metáfora do espelho-imagem, criada por Jacques Waardenburg, em que o Islã era visto como reflexo da própria fraqueza escolhida pelo europeu.

nem por isso o Islã havia deixado de ser um incômodo para os europeus. Durante o período moderno, não apenas a demarcação entre o cristão e o muçulmano continuava evidente, como um novo ingrediente vinha se somar às relações entre esses grupos: o "perigo turco" se tornava uma ameaça à cristandade (STRÅTH, 2002, p. 391).

De fato, "as interações econômicas e os conflitos militares entre os governantes otomanos e as potências europeias, no Mediterrâneo e nos Bálcãs, não eram em princípio diferentes das correspondentes interações dentro da Europa" (STRÅTH, 2002, p. 392). Ou seja, enquanto alguns países europeus faziam pactos com governantes otomanos, outros faziam guerra. Desse modo, "a fronteira religiosa/étnica construída entre a Europa e o outro Turco tornou-se uma linha europeia fluida de discórdia" (p. 392). Nesse processo de expansão islâmica, os europeus assumiram-se como sinônimos de uma comunidade cristã, a *res publica christiana*. Durante o século XVII e início do século XVIII, a palavra "cristandade" abriu espaço para o termo "Europa" que emergia como um significante mais neutro e de conotação universal (STRÅTH, 2010, p. 29).

Não sem motivo, nessa época já se poderia encontrar uma tradição descritiva sobre os povos estrangeiros, fossem eles da América, da África ou da Ásia. E não há dúvida de que o conhecimento sobre esses povos – construído a partir de mãos europeias – contribuiu para o avanço da ideia de "Europa". Mesmo que os europeus não tivessem uma consciência explícita disso, as relações mantidas com civilizações desenvolvidas da Ásia ajudaram a consolidar "a percepção de Europa vista em escala global" (KAMEN,

2000, p. 2). Não pretendo abordar aqui o extenso percurso que utilizou a experiência do contato com as sociedades estrangeiras no fortalecimento de uma ideia hegemônica de Europa. Mas busco ressaltar, de outro modo, o quanto o século XVII e o século XVIII – encarnado no projeto Iluminista – ajudaram a moldar uma imagem de Europa contraposta, em grande medida, à imagem do que era ser muçulmano.

O processo de construção de uma identidade europeia estendeu-se, na interpretação de Bo Stråth, do século XIV ao século XVIII[50]. Mas o período central da mudança do conceito de comunidade cristã para uma ideia "moderna" de Europa ocorreu entre os fins dos Seiscentos e o início dos Setecentos, "após gerações de conflitos religiosos" (STRÅTH, 2010, p. 29). No século XV, os humanistas tanto empregavam uma retórica clássica para marginalizar os turcos quanto ofereciam visões seculares sobre a cultura e a política islâmicas (FRASSETTO; BLANKS, 1999, p. 198). Portanto, acordos políticos e comerciais entre europeus e muçulmanos não consistiam em impedimento para que aqueles pudessem objetificar a cultura destes. Por haver grupos sociais diferentes do europeu, é que se poderá encontrar em Voltaire, em texto cuja primeira edição data de 1751, a afirmação de que a Europa cristã era uma

> espécie de grande república dividida em muitos Estados, uns monárquicos, outros mistos; estes aristocráticos, aqueles populares, mas todos correspondendo

[50] Não se trata de uma tese uniforme, por suposto. Há quem defenda que a construção da ideia de Europa teria ocorrido ainda no período medieval. Sobre isso, ver Bartlett, 1993; Frasseto; Blanks, 1999, p. 11-53.

> uns com os outros; todos tendo uma mesma base religiosa, embora divididos em muitas seitas; todos tendo os mesmos princípios de direito público e político, desconhecidos em outras partes do mundo (VOLTAIRE, 1854, p. 6).

Os elementos comuns à Europa citados por Voltaire uniram-se de forma crescente ao interesse pelo cenário político externo. Como lembrou Jonathan Israel, o conflito entre a França e a Inglaterra, a partir de 1689[51], colocava em evidência pela primeira vez uma vasta rivalidade por impérios fora da Europa (2006, p. 609). Nesse processo, não era apenas a "inata superioridade" inglesa sobre os outros europeus que se tornava evidente. A preeminência sobre os povos não brancos, por suposto, era enfática. Fato é que aqui o "Oriente despótico" emergia como contraponto a uma "Europa civilizada" (STRÅTH, 2010, p. 29). Isso não impedia, como apontou o próprio Stråth, que a "construção da Europa", tendo o "outro" como antítese, gerasse, por um lado, sentimentos de superioridade e de admiração pela América e pela Ásia, enquanto que pela África e pela Europa do leste, de outra maneira, o sentimento de superioridade dominasse.

Se no século XVIII a América já era uma região de colonização europeia, o mesmo não ocorria com as sociedades islâmicas. Como ressaltou Edward Said, até o século XIX "o Oriente árabe e islâmico apresentou à Europa um

---

[51] No ano de 1689, a Inglaterra, a Holanda e a Áustria formaram uma coalizão para impedir que a França alargasse as suas fronteiras políticas, abarcando a região de Palatinado [situado atualmente dentro do estado Renânia-Palatinado, a sudoeste da Alemanha]. Sobre essa guerra, ver Johnson, 2011, p. 147.

desafio não resolvido nos níveis político, intelectual e, por algum tempo, econômico" (1990, p. 115). Daí que encontraremos entre os europeus do século XIX o uso da expressão "civilizações avançadas" para se referirem à China, à Índia, à Pérsia e ao Império Otomano e, ao mesmo tempo, um crescimento sem precedentes em suas incursões imperialistas em territórios islâmicos (WALLERSTEIN, 2007, p. 63-64). Tal postura tinha certamente raízes no período iluminista, no qual os comportamentos teóricos dos europeus em relação às sociedades islâmicas eram ambíguos.

Para refletir sobre as várias sociedades estrangeiras, os iluministas propunham a busca pelo "conhecimento absoluto" que foi seguido pela obsessão em classificar. A classificação, então, dividiria e organizaria hierarquicamente o "mundo empírico" (STRÅTH, 2010, p. 30). Para Londa Schiebinger, o século XVIII foi a "grande era da classificação" (1990, p. 389). Havia, contudo, um problema inicial: como a humanidade seria classificada? A concordância entre muitos anatomistas era de que os corpos humanos poderiam ser diferenciados em idade, sexo e nação. Importante pontuar que o termo "raça" não estava em uso neste momento.

Em relação aos povos muçulmanos, há que se lembrar dos próprios termos usados para identificá-los. Nos séculos XV, XVI e XVII, "atitudes mais tolerantes começam a aparecer" e a palavra "sarracenos" será substituída por "turcos" e "mouros" (FRASSETTO; BLANKS, 1999, p. 2). Ainda que as duas palavras fossem aplicadas para indicar os povos do Império Otomano e do Marrocos, elas eram usadas com mais frequência para significar o "outro" islâmico generalizado (FRASSETTO; BLANKS,

1999, p. 225). Especialmente em relação à definição do termo "mouro", não era apenas a religião islâmica que servia como premissa. As características físicas também eram aí incorporadas. O sueco Carl Linnaeus (1707–1778), o "principal taxonomista do século dezoito", incluiu o termo "mouros" na categoria de "asiáticos", definindo-o como *fuscus*, que significa "escuro" (WHEELER, 2000, p. 151).

É possível encontrar a associação entre "mouro" e "pele escura" em outros autores do século XVIII. Denis Diderot (1713–1784) e Jean le Rond d'Alembert (1717–1783), em artigo da "Enciclopédia" francesa, afirmavam que os povos que viviam entre o Mar Vermelho e o Oceano eram "espécies de Mouros, mas tão morenos que eles parecem quase todos negros". Acrescentavam ainda que os mouros eram misturados com muitos "mulatos" (1765, tomo 8, p. 346). O naturalista francês Jean-Baptiste Robinet (1735–1820), por sua vez, afirmava que os árabes, persas, egípcios e mouros, vivendo ao sul da zona temperada, eram "bem proporcionados e belos, porém, mais morenos do que os europeus". Isso não o impedia, todavia, de afirmar que as mulheres mouras eram "muito brancas" (ROBINET, 1768 apud THOMSON, 1987, p. 66). Tal observação era possível porque uma teoria recorrente entre os autores Setecentistas era a de que os habitantes do Magrebe [Norte da África] não eram negros e sim "bronzeados pelo sol" (p. 68). Isso explicava o fato de as mulheres reclusas serem brancas. Diante disso, Ann Thomson sustentará que "é raro encontrar no século XVIII afirmações especificamente racistas sobre o Norte da África" (THOMSON, 1987, p. 68).

A afirmação sobre o excesso de sol a que os mouros estavam submetidos também aparecerá no relato de um viajante inglês. Thomas Shaw (1694–1751), em sua viagem pela "Barbárie" e pelo Levante, sustentava que, embora o termo Mouro usualmente transmitisse a "ideia de uma pessoa de compleição negra ou morena", esta palavra denotava somente a "situação do seu país" (SHAW, 1757, p. 241). O que ocorria é que os mouros ficavam muito expostos ao sol, o que determinava a sua cor morena tanto quanto o tom de pele dos árabes (p. 241). A postura mudava, entretanto, quando o autor buscava descrever os árabes ou os "Árabes selvagens", como ele nomeava. Para o viajante, os árabes eram todos iguais e possuíam as mesmas inclinações: o roubo, o despojo e o assassinato, visto que isso se verificava não apenas em relação aos estrangeiros, mas também entre eles (p. x).

Um dos instrumentos usados pelos europeus para representar os "árabes selvagens" ou as práticas piratas dos mouros era a literatura sobre cativos. O gênero de cativeiro se referia ao crescente número de viajantes europeus aprisionados na costa norte-africana. Aqueles que conseguiam escapar não raro relatavam a sua dramática experiência em forma de texto. O próprio autor citado no primeiro capítulo, T.S., descrevia os seus anos de prisão no Magrebe. Como ressalta Joe Snader, "árabes, berberes, mouros, turcos, judeus, africanos e escravos dos Bálcãs, mesmo um número de 'renegados', ou ocidentais convertidos ao Islã", tendiam a ser agrupados pelos viajantes ingleses sob a rubrica de "turcos" ou "mouros". O retrato desses grupos, de forma geral, era a sua inclinação à "tirania, à crueldade, à luxúria, à ardileza, à paixão imoderada

e à superstição" (SNADER, 2000, p. 132-133). Dado o caráter supostamente inferior desses grupos, o cativeiro dos europeus gerava uma "violação da hierarquia nacional imaginada que colocava as culturas ocidentais acima das não ocidentais" (p. 63).

O sentimento de superioridade em relação a outro grupo do Levante exibia-se mesclado a um ar de admiração. Em 1653, o viajante François de La Boullaye-Le Gouz exaltava a índole dos persas, afirmando que eles permitiam que se falasse sobre religião – tanto aos nativos quanto aos estrangeiros – e confessavam de "boa fé a perda de uma batalha ou de uma cidade" (1653, p. 111-112). Portanto, os persas tinham "muito da natureza dos franceses" (p. 111-112). A aproximação entre persas e franceses também seria ressaltada pelo filósofo alemão Immanuel Kant (1724–1804), na obra "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime", de 1764. Os persas eram tomados como os "franceses da Ásia", porque eram "bons poetas, corteses e de bom gosto" (KANT, 1764 apud EZE, 1997, p. 54-55). Este povo era visto ainda como dotado de "características messiânicas" (BRENTJES, 1999, p. 450). Diferentemente dos mouros, os persas possuíam traços dignos de destaque, como o fato de ser o "povo mais civilizado do Oriente" na interpretação do joalheiro e viajante Jean Chardin (1686, tomo 4, p. 108).

A ligação da Pérsia com a Europa como um todo foi defendida por outros autores para além de uma semelhança moral. René Grousset, na metade do século passado, sustentava que o Irã era "essencialmente indo-europeu". O "pensamento iraniano" não se aparentava às "velhas concepções babilônicas", mas sim à "mais alta" especulação indiana e

ao pensamento grego “mais espiritualizado” (GROUSSET, 1955 apud HENTSCH, 1988, p. 21-22). Se uma suposta divisão da Ásia entre os semitas e os indo-europeus permitia uma maior identificação dos europeus com os persas, o mesmo não ocorria em relação aos turcos.

Os turcos eram o grupo por excelência que mais incomodava os europeus no início da modernidade e que, por conseguinte, mais contribuiu para a discussão sobre a identidade europeia nesse período. O seu poder militar, a sua proximidade física e a sua forte tradição religiosa os colocaram em uma posição central dentro do processo de construção das identidades europeias (NEUMANN, 1999, p. 40). Assim como “o sarraceno” havia estado presente na criação da Europa Carolíngia, o “turco otomano” estaria presente na criação do sistema de Estado Moderno europeu. Não sem razão, foi durante o período de crescimento do Império Otomano – processo que envolveu a tomada de Constantinopla, em 1453 – que o termo “Europa” começou a ser frequentemente usado e assumiu uma importância política. Curiosamente, ele era o termo predileto do papa Pio II (1405–1464) que o empregou pela primeira vez no título de um livro (p. 44).

A conquista de Constantinopla pelos otomanos – ainda que fosse vista como resultado das dissensões entre os cristãos – foi usada para ressaltar o senso coletivo europeu. Contra o inimigo externo, o discurso de unidade cristã reacendeu-se na Europa, relembrando as “Cruzadas” medievais. A resposta religiosa ao poderio militar otomano pode ser encontrada nas palavras do papa Pio II que propunha aos europeus pegarem em armas e irem à guerra contra “o inimigo” (NEUMANN, 1999, p. 45).

Ao lado das ações religiosas, havia seguramente um apelo a argumentos práticos que indicava o quão ameaçador era o avanço otomano em relação aos interesses dos governantes europeus. Porém, como afirma Maxime Rodinson, estes não estavam convencidos de que o expansionismo cristão merecesse o sacrifício de seus próprios interesses políticos – ou eventualmente nacionais. Além disso, o poderio militar islâmico estava dentro da Europa, o que tornava as relações políticas com os otomanos imprescindíveis (RODINSON, 2006, p. 33).

Esta necessidade de relacionamento diplomático com os turcos não impediu por suposto que os europeus continuassem a encará-los como inimigos. O que se observa, nesse sentido, é que até à morte do sultão Mehmet II, em 1481, alianças contra o Império Otomano revelaram-se como a mais proeminente característica das relações internacionais europeias. Por outro lado, passou a haver um significativo envolvimento dos otomanos nos conflitos europeus. A primeira aliança entre otomanos e europeus ocorreu em 1536, quando Francisco I da França assinou com eles um tratado contra os Estados italianos. A partir de então, a cooperação passaria a caracterizar as relações entre turcos e franceses (NEUMANN, 1999, p. 47-48). Portanto, como aponta Iver Neumann, "as potências europeias aprenderam rapidamente a fazer negócios com 'o turco', incluindo-o em suas maquinações diplomáticas" (p. 47).

Se "o turco" podia ser contraposto ao europeu é porque no tocante à religião este era cristão e o "Cristianismo era frequentemente contrastado com o Islã dos Impérios Otomano e Mogol, com o Hinduísmo da Índia e com a tradição Confucionista da China imperial" (PURNELL,

1973 apud NEUMANN, 1999, p. 50). Somada à religião, outra instância que promovia a diferença – e criava um sentimento de temor – entre os turcos e os europeus era a superioridade militar daqueles. Contudo, a "Batalha de Viena", ocorrida em 1683, marcaria o fim das investidas otomanas na Europa central, levando inclusive à assinatura do "Tratado de Karlowitz", em 1699. Esse tratado indicava não apenas a superioridade militar europeia, como também obrigava o Império Otomano a reconhecer, pela primeira vez, a existência formal de Estados não muçulmanos (NEUMANN, p. 51-52).

Se a ameaça militar mostrava-se arrefecida, a "ameaça cultural" turca crescia em importância. Dentro desse cenário, os relatos de viagem ganhavam destaque, uma vez que poderiam registrar empiricamente as características das sociedades que compunham o Império Otomano. Neumann nota que o crescente emprego do termo grego "bárbaro" é um indicativo de como o sistema de estado secular suplantava a religião em uma diferenciação entre a Europa e as comunidades não europeias. Para este autor, o que ganhava força era "um conjunto de 'relações interculturais' entre a Europa e 'o Turco'", o que promovia "uma distinção nítida entre a civilização e a barbárie" (NEUMANN, 1999, p. 52).

Não há dúvida de que o uso desse termo se justificava, em grande medida, pela forma como os europeus enxergavam o governo dos otomanos. O uso da palavra "despotismo" e da expressão "despotismo oriental" para caracterizar "os sistemas político e social na Ásia, especialmente no Oriente Médio, tornou-se habitual em meados do século XVIII" (KONRAD, 2011). O taxonomista Carl

Linnaeus, citado anteriormente, sustentava que os asiáticos eram governados mais por opiniões do que por uma forma racional de governo (WHEELER, 2000, p. 152). Sobre isso, há que se lembrar da teoria sobre o despotismo asiático construída por Montesquieu, na qual o autor defendia o despotismo como uma forma de governo característica da Ásia. Voltarei a este tópico no Capítulo 5. Para tanto, o autor se baseava de forma ampla em autores de viagem (KONRAD, 2011). É também em relatos de viagem – nesse caso, de diplomatas venezianos – que Felix Konrad afirma existir, até aproximadamente o ano de 1575, "certo fascínio ou admiração pelo reino do Sultão, embora este fascínio fosse sempre combinado com aversão". Isso teria mudado radicalmente após esta data. A partir de então, os otomanos passariam a ser vistos como o oposto dos venezianos e o seu império seria tratado como a "maior tirania da história" (VALENSI, 1990 apud KONRAD, 2011).

A partir desse cenário, a identidade e o caráter de superioridade entre os europeus se tornavam mais aprofundados. No século XVIII, portanto, será bastante comum encontrar autores que enxergavam na Europa uma "sociedade de nações e estados", como o advogado G. F. Martens, em 1795. Dando um passo adiante, havia vozes que defendiam a Europa como "um tipo de república", como o filósofo suíço Emmerich de Vattel, o abade francês Dominique-Georges-Frederic de Pradt ou mesmo o já citado Voltaire (NEUMANN, 1999, p. 52). Em um panorama de declínio político e militar otomano, após o fracasso na "Batalha de Viena", um apreço pela "moda turca" ou *turqueria* passava a ser notado entre os europeus,

especialmente entre os franceses. Sobre isso, Konrad cita a publicação de uma "biografia objetiva sobre o profeta", assim como do *Livro das Mil e Uma Noites* por Antoine Galland e até mesmo a afirmação de "muitos intelectuais" iluministas de que o Islã era uma religião tolerante (KONRAD, 2011).

Essas práticas, contudo, não resultaram na eliminação completa de velhos padrões de pensamento. O profeta Muḥammad continuava a ser visto como um "impostor e fanático" – nesse caso, na obra de Voltaire[52] – e a suposta admiração europeia pelos turcos não raro declinava em grosseiras representações sobre o "outro". Não sem razão, Mustafa Soykut enxerga no período das Luzes o nascimento do "Orientalismo" no sentido moderno do termo (2001, p. 111). Nessa busca por conhecer o muçulmano, os autores não se furtaram em discorrer, em menor ou em maior grau, sobre o harém. É, portanto, o cruzamento das observações sobre o harém esboçadas até aqui que buscarei explorar no próximo capítulo.

[52] Na obra *Mahomet ou le fanatisme*, o profeta era retratado como um "impostor cuja ambição política o levou a se servir das forças da religião para submeter o mundo e os homens" (BOULAD-AYOUB, 1990, p. 12).

As narrativas de viagem: estrutura, circulação, representação e imaginário

Nos dois primeiros capítulos, propôs-se a tarefa de levantar as observações feitas por dois grupos distintos de viajantes acerca do harém islâmico. O uso de tais narrativas se justifica em razão de (i) os períodos distintos em que foram empreendidas as viagens, (ii) as origens e formações múltiplas dos autores e (iii) as diferenças de propósito destes viajantes. A presença ou ausência do tema referente ao harém ou ao serralho, assim como à sexualidade islâmica, foi, portanto, consequência de tais escolhas. Sendo assim, é possível agora comparar as informações expressas por tais autores e, ao mesmo tempo, inseri-las no cenário social[53] em que elas foram elaboradas, de modo

[53] Se o século XVIII ficou conhecido como o "século das Luzes" (WILSON, 2008, p. 141-157), nos Seiscentos, a Europa vivia uma crise generalizada, marcada por revoluções políticas, crises de abastecimento de alimentos, além do alastramento de doenças e intempéries climáticas. Sobre isso, ver

que seja possível questionar tanto as bases de construção de tais narrativas quanto o espaço de representação que elas criaram.

Estes textos, identificados como *travel literature* ou *récit de voyage*, guardam semelhanças que podem ser encontradas durante o seu processo de elaboração e de recepção. Ou seja, esse tipo de literatura consagrou-se em um gênero que somente pôde ser assim entendido porque a sua estrutura era rapidamente identificada pelo público-leitor. O elemento mais destacado deste gênero encontra-se na forma como o autor anunciava as novidades a seu leitor, isto é, a sua *narrativa*. Sobre isso, Michael Harrigan, inspirando-se em Paul Ricoeur, destaca o sentido maior, o espírito por assim dizer, de uma narrativa de viagem: a necessidade de organização – ou reorganização – dos dados coletados na viagem em uma "obra de síntese" que deveria possuir "coerência e unidade". Essa tessitura coesa foi entendida muitas vezes como uma condição que não dependia apenas dos dados em si, mas de circunstâncias externas ao texto. Tal construção textual deveria considerar os intentos do próprio autor, além das posições editoriais daquele que promovia a publicação do texto. É provável, além disso, que a conjuntura social a influenciasse. Este tema será discutido com mais vagar ao longo do item "Circulação das ideias".

Fazendo-se um percurso pelas narrativas mencionadas nos Capítulos 1 e 2, é possível notar três importantes mudanças nos títulos. A primeira delas se refere ao uso da palavra "aventuras" no título de T.S. e não do já

Trevor-Roper, 1959, p. 31-64 e Munck, 1989.

consagrado emprego de "viagem" [*Travel* ou *Voyage*]. Ademais, T.S. afirmava que o seu texto havia sido publicado em virtude da insistência de alguns amigos. Esta posição de certo desinteresse do autor poderia não apenas levá-lo a ganhar leitores – curiosos por descobrirem o que seu texto trazia de novidade e de diferente em relação às narrativas anteriores –, como também isentá-lo eventualmente da completa responsabilidade acerca da veracidade das informações.

A segunda mudança ocorreu na obra do francês Michel Baudier. O autor não apenas deixou de mencionar o termo "viagem", como inseriu a palavra "História" [*Histoire*], denominação, aliás, usada por ele em vários de seus livros. Como citado no primeiro capítulo, este autor pode não ter empreendido qualquer viagem às terras do leste do Mediterrâneo. Nesse caso, o não uso do termo "viagem" poderia ser compreensível. É importante considerar, contudo, que o emprego ou a ausência da palavra "viagem" não devem ser vistos como uma mera opção de seu autor. Esta questão, de outro modo, relacionada ao desenvolvimento da narrativa, pode nos dar pistas sobre os objetivos não explícitos de seus autores.

Uma terceira mudança nos títulos das narrativas apareceu nas obras dos viajantes ingleses do século XVIII citadas no Capítulo 2. Os seus autores inseriram quatro novas formas de nomear a literatura de viagem: Cartas, em Montagu; Descrição, em Pococke; Jornada, em Craven e Turnê, em Lempriere. É certo que essa mudança se devia a uma tradição do mercado literário em publicar relatos de viagem, o que tornava, portanto, facultativa a indicação do termo "viagem" nos títulos das narrativas. Havia,

entretanto, outra razão. Nas narrativas produzidas ao longo do século XVIII, percebemos de forma ressaltada a preocupação de seus autores em afirmar sobre a veracidade de seus textos. Logo, relacionar as suas narrativas a termos que não remetessem diretamente à palavra "viagem" poderia ser uma forma de assegurar a veracidade de tal relato. Voltarei a essa questão no próximo item.

Tendo-se em vista as discussões suscitadas pelas narrativas nos dois capítulos anteriores, faz-se necessário analisá-las tomando-se como balizas quatro elementos. O primeiro diz respeito à maneira como se organizaram essas narrativas. Em seguida, será possível pensar na discussão sobre a veracidade de suas informações e o grau de confiabilidade alcançado pelas narrativas, assim como nas aproximações e distanciamentos temáticos estabelecidos entre os textos, especialmente em relação ao harém. O terceiro item deverá considerar a persistência temporal das representações surgidas nessas narrativas. E, uma vez projetado este cenário, poderemos, por fim, pensar em que medida essas representações contribuíram para compor um imaginário sobre o harém islâmico.

3.1 As viagens em textos impressos

Considerando a produção textual na Europa durante os séculos XVI e XVII, há que se pontuar sobre a sua convivência com os manuscritos, ainda em voga. Mesmo durante o século XVIII, havia autores que faziam os seus textos circularem em cópias manuscritas dentro de círculos de relações íntimas, uma vez que se sentiam incomodados

com o fato de terem de se identificar para os comerciantes (BRIGGS; BURKE, 2006, p. 51-52). Diferentemente dos manuscritos, os impressos não poderiam ser modificados por copistas, recebendo acréscimos ou subtrações, como conviesse àquele que fazia as cópias. As exceções ficavam certamente a cargo de reimpressões que inseriam modificações e acréscimos.

Os impressos, de outro modo, possuíam características que poderiam soar como desvantajosas aos homens e às mulheres escritores da época. Como mencionado, a identificação do autor e a circulação da obra para além de pequenos grupos de amigos ou de clubes são duas delas. Por tais razões, é compreensível que muitos escritores não quisessem trazer o seu texto a público, o que levou vários deles a imprimirem as suas anotações sob um pseudônimo – como fez William Biddulph –, ou sem identificação de autoria, como foi o caso de T.S. e de Lady Mary Montagu.

Havia mais a ponderar. Os escritores, com atenção especial aos viajantes, estavam submetidos a um quase sempre tenso cenário diplomático, político, comercial, sem mencionar as diferenças mesmas culturais e religiosas entre os que iam viajar e as sociedades visitadas. Em virtude disso, citar personagens que lhes eram contemporâneos, refletir sobre situações diplomáticas e comerciais ou criticar as diferenças culturais e religiosas entre o país de origem e o país estrangeiro tornavam seguramente a decisão de publicar o seu texto difícil.

Um texto publicado, contudo, não deve ser encarado como sinônimo da impressão dos registros, das ideias, das anotações *ipsis litteris* de seu autor. A narrativa de viagem estava assentada tanto nos apontamentos do viajante

quanto nos possíveis direcionamentos de seu editor. Ainda que não seja objeto deste livro, deve-se considerar o papel do próprio tradutor. Sobre isso, pode-se citar o caso do tradutor inglês do viajante Jean Chardin, o joalheiro francês citado no Capítulo 1. No *Prefácio*, o tradutor inglês afirmava que não havia feito qualquer alteração no original, pois o livro continha apenas "fatos autênticos" (ADAMS, 1983, p. 95).

Intervenção similar pode ser encontrada na tradução ao francês da obra do alemão Adam Olearius (1603–1671). A edição de sua viagem à Pérsia foi publicada em francês em 1666, e o seu tradutor, o diplomata holandês Abraham de Wicquefort, fez questão de ressaltar como o texto de Olearius havia sido "enriquecido" pelos "belos comentários" feitos a partir de outros viajantes, como Emmanuel Osorio, Massée e os principais viajantes holandeses. Cabe lembrar que muitas modificações haviam sido feitas pelo próprio tradutor (HARRIGAN, 2008, p. 106). Interferências do tradutor e do editor eram bastante recorrentes e, como afirma Harrigan, "mesmo o mais simples dos relatos de viagem, aqueles que mais refletiam as circunstâncias de sua composição, frequentemente exigiam adaptação antes de serem apresentados ao público" (p. 102).

O certo é que o volume de textos impressos se multiplicou ao longo do século XVII. Como lembra Peter Burke, dada a quantidade crescente de novas publicações, tornou-se comum a produção de "bibliografias selecionadas" e, em fins do século XVII, eram feitas "resenhas das novas publicações" (BRIGGS; BURKE, 2006, p. 29). Antes disso, desde a "Idade Média", era possível observar o registro da experiência de viagem em formato de texto com vistas

a orientar o futuro viajante. Para Percy Adams, no período medieval e no início da Renascença europeia, poucos gêneros literários eram tão frequentemente encontrados, fossem em rolos, fossem em textos impressos, como os itinerários e os guias locais. Estes cobriam rotas da "Europa ocidental a Roma, a Jerusalém e a outros santuários, como Santiago de Compostela" (ADAMS, 1983, p. 39). Desse modo, é possível acreditar que os "guias de viagem" fossem conhecidos dos europeus durante e até mesmo antes do século XVII.

Para Adams, essa tradição dos "guias de viagem" é sintomática do aumento da popularidade das viagens, tanto na Inglaterra quanto no restante da Europa. Os ingleses e os franceses, especialmente, produziram inúmeros volumes para orientar futuros viajantes. É Adams quem nos indica o primeiro guia de viagem para os ingleses. Trata-se do Capítulo 16 em particular do livro *Chronicle*, de Raphael Holinshed, de 1577. O mais conhecido, contudo, seria o texto de James Howell, *Instructions for forreine travel*, de 1642, que teve numerosas edições. Na França, a popularidade ficaria por conta do guia de Jesuit de Varenne, em *Voyage de France*, de 1639, que teve, ao menos, nove edições até 1687 (ADAMS, 1983, p. 40). As viagens haviam se introjetado de tal maneira na sociedade europeia, que não consistirá em espanto verificar a produção de textos instrutivos sobre esse assunto pela *Royal Society*. Em 1665, esta Sociedade científica publicou três ensaios com orientações àqueles que fossem viajar pelos mares, intitulados *Directions to Seamen* (ADAMS, 1983, p. 40). Essa intensa produção de guias, orientações, itinerários, mapas, podia tanto servir para orientar e facilitar o traje-

to de futuros viajantes quanto para muni-los de informações, caso fossem escrever os seus próprios livros (p. 40). Embora não seja o foco deste livro, não é demais lembrar que o impacto das viagens pôde se fazer sentir também no ambiente acadêmico. Até os fins do século XVIII, universidades na Alemanha ofereciam cursos sobre a "arte da viagem" (ADLER, 1989).

Na França, em 1665, surgia um jornal de crítica literária, intitulado *Journal des Sçavans* [grafia original]. Embora tratasse de uma série de assuntos, o jornal não publicava temas de "política formal" (CENSER, 1994, p. 144). O seu objetivo era, então, anunciar os novos livros publicados, assim como descrever o seu conteúdo, "divulgar e documentar as novas descobertas científicas" (STRELOW, 2008, p. 114). Em resumo, buscava revelar as novidades da "República das Letras" (DE HEDOVVILLE, 1665, p. i). As notícias sobre os textos de viagem ou sobre os próprios viajantes complementavam os interesses do jornal. Esse modelo de periódico será encontrado também na Inglaterra e na Holanda. Como lembra Héris Arnt, os jornais literários se propagaram por toda a Europa, conciliando a função literária e política (STRELOW, 2008, p. 115).

Logo na sua primeira edição, o *Journal des Sçavans* publicou uma resenha da viagem de Jean de Thévenot ao Levante, ressaltando que este relato possuía "coisas muito curiosas e pouco conhecidas". Como era muito corrente na discussão sobre literatura de viagem, afirmava-se que o texto de Thévenot relatava episódios que não haviam sido descritos com veracidade por outros autores (DE HEDOVVILLE, 1665, p. 32). Havia ainda outra resenha sobre literatura de viagem de dois autores que tinham ru-

mado para a Espanha. O primeiro livro era elogiado pelo seu caráter de novidade, além de ser agradável; e o outro, pela descrição particular dos costumes (DE HEDOVVILLE, 1665, p. 89).

Esses elementos nos permitem apontar a importância da literatura de viagem no início e no correr da modernidade, ao mesmo tempo que abrem espaço para se aventar o vasto terreno de criação – descolado da realidade – aberto por e para esses autores. Sobre isso, Henry Blount afirmava que o testemunho ocular, somado à "imaginação", poderia engendrar um cenário "mais completo, forte e intuitivo" do que os registros de viagem anteriores (1636, p. 3). Nesse sentido, o texto de viagem poderia fomentar ideias, imagens, representações diversas nos leitores diretos e também naqueles que pudessem ter acesso às obras de alguma forma – fosse por meio das imagens presentes nos relatos, ou pela disseminação oral desses relatos. De uma maneira ou de outra, estes dois grupos estavam sujeitos à interferência de tais criações.

Esta "rede de informações" foi se tornando possível – e cada vez mais legítima – porque, além dos dados constantemente reiterados pelos autores, estabeleceu-se também um padrão textual, uma estrutura à qual muitos viajantes recorriam a fim de construir, modelar e revisar o seu próprio texto. Então, ainda que cada autor guardasse determinada autonomia na formulação de sua narrativa, é certo que também seguisse esse padrão corrente que costurava o tema da viagem a uma forma particular de escrever sobre ele.

Diante disso, pode-se pensar a composição do relato de viagem a partir de duas instâncias. A primeira

delas refere-se aos elementos que ajudam a formar o texto, caracterizando-o enquanto uma obra de viagem. Aqui se podem apontar a experiência empírica do autor, as influências recebidas de outros relatos e a particularidade criada por esse tipo textual. Em uma segunda camada, há os elementos que constituem a tessitura da narrativa, o que permitirá, entre outras coisas, situar essa literatura dentro de um gênero conhecido como *narrativa de viagem*.

O primeiro grupo de fatores pode ser facilmente apreendido assim que começamos a ler um viajante-autor do período aqui estudado. A diferença inicial que se estabelecia entre ele e qualquer outro autor era a relação testemunhal que o viajante exibia diante de seu "objeto", no caso, a sociedade visitada. O impacto do "eu mesmo vi" era inegável em uma sociedade que definia, com cada vez maior solidez, as suas bases de elaboração científica, ressaltando, entre elas, a importância do empirismo. É certo que, ainda no século XVII, havia a presença de elementos mágicos na filosofia natural. Desse modo, se "Kepler via o universo de uma forma mágica"[54], ainda assim, ele poderia se opor ao ocultista inglês Robert Fludd (1574–1637), acusando-o de "falta de empirismo" (BURNS, 2001, p. 178). De qualquer maneira, encontraremos no relato do viajante Henry Blount a afirmação de que os olhos mantinham a relação mais imediata com a alma (1636, p. 3).

A experiência empírica era o primeiro elemento a unir esses autores de viagem. Era ela que propiciava as relações entre o autor e a sociedade visitada e incitava a produção textual derivada desse contato. Esse fato possuía

---

[54] Sobre isso, ver Cassirer, 1986, p. 301-343.

tanta força, que a própria confirmação da viagem poderia indicar que o autor estava relatando a *verdade* sobre a sociedade estrangeira, de modo que esse indicativo de veracidade foi usado tanto quanto possível pelos viajantes. Não era o objetivo principal dos autores de viagem esboçar reflexões científicas sobre a experiência empírica de suas viagens. Contudo, é pouco provável que eles desconsiderassem as preocupações dessa ordem em uma sociedade em que os próprios membros da *Royal Society* empreendiam viagens com fins científicos[55].

Valendo-se ou não de autores já publicados, copiando informações não verdadeiras, ou criando um registro calcado integralmente na sua experiência empírica, o fato inegável é que os viajantes haviam conquistado o seu espaço na literatura e eram, por isso, reconhecidos. Os seus leitores sabiam o que poderiam encontrar nessas narrativas: conhecimento, diversão, relatos curiosos sobre lugares não familiares aos europeus. Isso não impediu, contudo, que houvesse um questionamento em torno da veracidade dessas narrativas. Muitas delas eram vistas com desconfiança pelo público. Tema a ser tratado no próximo item.

O outro elemento dessa primeira instância, já citado anteriormente, é a apropriação de ideias de viajantes anteriores ou contemporâneos. O que hoje se configura como prática corrente no discurso literário, ou seja, a menção a outros autores, somente poderia compor determinada narrativa de viagem porque o autor citado era minimamente conhecido e lido pelo grupo social em questão. Sobre isso,

---

[55] Um destes renomados viajantes no século XVII foi o filósofo natural inglês Robert Boyle (1627–1691) (ILLIFE, 1998, p. 357-385).

basta lembrar que, dentre os autores de viagem do século XVIII citados no Capítulo 2, todos eles ou indicaram o(s) nome(s) de outro(s) viajante(s) ou afirmaram de maneira genérica sobre viajantes que haviam visitado o lugar em que ora estavam.

Dentro disso, e como a produção desse tipo de narrativa se tornava mais volumosa, os viajantes precisavam ressaltar a especificidade de seu texto em relação aos vários outros produzidos até então. É o que fez William Lempriere logo no início de seu registro. Ele alegava estar "facilmente persuadido a abraçar a oportunidade de visitar uma região tão pouco conhecida para os viajantes europeus e empreender esse singular [e como era geralmente considerado] serviço extremamente perigoso" (1800, p. 2). Desse modo, o relato sobre o Marrocos poderia despertar mais atenção, pois havia, comparativamente ao Império Otomano ou à Pérsia, um número menor de narrativas a seu respeito.

Um texto de viagem era construído em forma de cartas, de ensaios, de peça teatral, de poema. Mas, pelo fim do século XVI, o formato mais comum passou a ser o relato que "combinava uma narrativa cronológica dos movimentos e dos eventos com observações geográficas e etnográficas" (HULME; YOUNGS, 2002, p. 30). Como pudemos notar até aqui, mesmo os autores que utilizavam o formato epistolar – como era o caso de Mary Montagu, Elizabeth Craven e Tournefort –, organizavam o seu texto a partir de uma sucessão cronológica dos acontecimentos presenciados na sociedade estrangeira.

Uma vez que a "narrativa de viagem emergia como um dos gêneros mais populares e flexíveis no início do

período moderno", é certo que ela consistia no entretenimento dos leitores (HULME; YOUNGS, 2002, p. 20). Isso significava o interesse dispensado pelo autor à construção de um texto agradável e de fácil entendimento. Não se trata de afirmar que os viajantes não estivessem preocupados com a forma de suas narrativas. É fato que o valor maior do texto estava no relato da experiência do narrador. Mas quando lemos em Chardin a afirmação de que não se devia esperar "pureza" de um autor que passara tantos anos fora de seu país – ao contrário dos que frequentavam a Academia todos os dias –, pode-se pensar que a sua reflexão já indicava um estilo de escrever (CHARDIN, 1686, tomo 1, p. xiii)[56].

Em geral, os textos eram bastante longos, mas pautados em um vocabulário simples e em frases objetivas. A preocupação com a maneira de construir o texto pode ser lida em Lempriere, quando ele afirmava que as suas informações sobre o Marrocos "serão capazes de levar o leitor a acompanhar com mais satisfação e proveito as páginas seguintes desta narrativa" (1800, p. 62). O mesmo fez Henry de Beauvau quando já ao final de seu livro advertia que não empregara qualquer retórica, mas escrevera "em termos simples" para não deixar o livro muito longo. Essa forma concisa de escrever era necessária, em sua visão, porque permitiria o prazer dos leitores (BEAUVAU, 1608, p. 241).

---

[56] Posição similar era apresentada por Courmenin, como citado no Capítulo 1, e por Beauvau que defendia a ausência de um estilo elaborado, o que possibilitaria mostrar tudo o que ele vira no "seu estado natural" (1608, p. iii).

A segunda instância da produção de tais relatos é a que possibilita verificar em que medida as tramas de uma narrativa de viagem eram similares a qualquer outra narrativa desse tipo, o que autorizaria supor o estabelecimento de uma estrutura, um padrão, a partir do qual se arquitetava a criação e, portanto, a constituição de um gênero textual propriamente dito. Aqui será necessário considerar os personagens que faziam parte do enredo da narrativa, assim como o desenvolvimento de suas ações, compreendido dentro de um intervalo de tempo.

Um primeiro fio dessa trama narrativa é a presença e a ação do viajante-autor. Diferentemente de outros autores – ficcionais ou não – que também poderiam ser oniscientes, o viajante não só conhecia os meandros da história narrada, como também participava dela. Ele possuía conhecimento, portanto, sobre o tempo relacionado às próprias ações e à ação dos outros personagens. Ou seja, o viajante estava tomado concomitantemente pelo que podemos chamar de "tempo de si" – em uma alusão ao tempo do sujeito em Paul Ricoeur – e pelo tempo cronológico que remetia à ação do tempo histórico.

O processo de escritura da narrativa poderia ser feito à medida que o viajante percorresse as regiões estrangeiras ou no momento em que retornasse a seu país. É possível encontrar viajantes que mantinham anotações regulares sobre as suas experiências. Jean Chardin é um exemplo desse caso, já que levava consigo um "diário de bordo" que ele chamava de *Mémoire* (MCCABE, 2008, p. 113). Ainda que fosse desse modo, uma narrativa tão extensa como a de Chardin deve ter sido organizada posteriormente à sua viagem. Outro exemplo dessa ordenação

da narrativa, pós-viagem, pode ser encontrado em Lempriere. No capítulo XI de seu livro, uma nota era aberta para indicar que o tema das roupas mouras seria tratado adiante (LEMPRIERE, 1800, p. 208). De um modo ou de outro, ainda que os viajantes buscassem registrar cada experiência vivida, dificilmente poderiam apreender todos os eventos ocorridos, nem poderiam narrá-los integralmente a seus leitores. Os viajantes lidavam, portanto, com a passagem do tempo, com aquilo que não era mais. Como se poderia, então, retratar esse tempo passado?

Ricoeur tentou resolver essa questão através de Agostinho. No Livro XI das *Confissões*, o teólogo cristão defendia que era ao espírito que devíamos retornar para que nos aproximássemos da medida do tempo. A permanência [*manet*], mais do que a passagem do tempo [*transire*], é que interessava a Agostinho. Nas suas palavras: "a impressão que as coisas passando deixam em ti aí permanece (manet) depois de sua passagem, e é ela que meço quando está presente, não essas coisas que passaram para produzi-la" (AGOSTINHO, 397-400 apud RICOEUR, 1994, tomo 1, p. 37).

Se as imagens ficam impressas na alma, como insistia o teólogo, é preciso que o sujeito opere o movimento entre a passividade e a atividade. Ele alertava que "a impressão só está na alma enquanto o espírito age, isto é, espera, está atento e recorda-se" (AGOSTINHO, 397-400 apud RICOEUR, 1994, tomo 1, p. 39). Ainda que o objetivo aqui não seja tratar em profundidade a teoria de Agostinho, cabe notar que a sua análise sobre o tempo está assentada no presente. Então, tomando como princípio a estrita relação entre o tempo e o presente, o teólogo confessaria: "vejo (*video*) três tempos", e estes podem ser nomeados de

presente do passado, presente do presente e presente do futuro (AGOSTINHO, 397-400 apud RICOEUR, 1994, tomo 1, p. 28).

Enquanto o presente do presente é marcado pela continuidade, e o presente do futuro, pela espera, temos no presente do passado a atuação da memória. Retornamos, assim, ao problema colocado anteriormente. Se certas imagens permanecem na alma, então, é possível acessá-las através da memória. O processo compreende a extensão da memória às imagens passadas. A atenção, que é um elemento do tempo presente no sujeito, move-se daquilo que era futuro para transformá-lo em passado. Desse modo, o porvir narrativo se constrói, tornando-se um ato do tempo passado.

Esse exercício de recordação era revelado por alguns viajantes-autores de forma literal no decorrer da própria narrativa. No caso de William Lempriere, a rememoração de lugares, cenários e impressões era um recurso que, se por um lado, mantinha a ordem da narrativa, por outro, permitia que o leitor, ele mesmo, se situasse dentro do enredo textual. Assim, o médico propunha uma pausa, afirmando que "talvez não seja inadequado fazer uma curta revisão da aparência geral do país através do que eu passei na minha jornada desde Tanger" (LEMPRIERE, 1800, p. 56). Vale ressaltar que Tanger foi a primeira cidade visitada pelo médico.

O outro tempo da narrativa remete à extensão histórica ou à apreensão feita pelo viajante da sucessão cronológica dos eventos. É importante notar que esse tempo cronológico não se caracteriza pela extensão do tempo histórico tal e qual uma sequência ininterrupta de aconte-

cimentos. Nenhum viajante, por suposto, deixou registradas as suas ações e as dos outros personagens tomadas de uma sucessão tão vasta quanto o período vivido, nem tão literal quanto as experiências aí situadas. A temporalidade, de outro modo, é modulada pela linguagem, "na medida em que essa configura e refigura a experiência temporal" (RICOEUR, 1994, tomo 1, p. 87). Contudo, ainda que a narrativa não seja um retrato sincrônico e diacrônico de todos os momentos que se sucederam neste tempo e neste espaço determinados, os eventos neles ocorridos só podem ser percebidos dentro do tempo histórico.

Não seria possível abarcar todos os acontecimentos do mundo dentro da narrativa. Mas, da mesma maneira, a narrativa se desenvolve dentro do que Ricoeur chamou de "tempo dos acontecimentos do mundo" (RICOEUR, 1994, tomo 1, p. 67). Então, o viajante-narrador era inicialmente limitado pela extensão temporal de sua própria experiência e, depois, na elaboração do seu registro, precisaria situar esse tempo dentro da extensão de sua narrativa. Não bastassem esses dois elementos, os viajantes-autores muito frequentemente indicavam episódios históricos da região visitada a fim de explicar aos leitores o cenário retratado.

Não era apenas a sua experiência que compunha o conjunto dos conhecimentos obtidos na viagem. O viajante-autor precisaria lidar, além disso, com as ações dos outros personagens. Ou seja, novamente deveria recorrer a balizas temporais a fim de ordenar a extensão de tais ações. Portanto, teríamos um tempo que se construía por meio do tempo cronológico, mas ordenado pelo tempo do sujeito-narrador, isto é, o viajante. Como pensava Ricoeur a partir de Aristóteles, a organização da narrativa consiste

em buscar uma conexão entre os eventos, o que ele chamava de "tessitura da intriga". Em outras palavras, o autor deveria selecionar e ordenar os acontecimentos e as ações, fato que colocava grande ênfase no transcurso da *ação* dos *personagens* (RICOEUR, 1994, tomo 1, p. 65).

Encarar os personagens como agentes históricos é essencial para se pensar o desenrolar dos eventos. Mais do que isso. É a ação dos personagens – dentre outros elementos – que permite a Ricoeur desenhar uma teoria da explicação em História. Como ele escreveu, "o próprio agente tem o poder de fazer o que ele faz" (RICOEUR, 1994, tomo 1, p. 203). O que uma "teoria da ação" nos indicaria é que há um encadeamento coeso entre os eventos praticados por seus personagens. Ou seja, podemos encontrar nesse processo uma conexão entre os acontecimentos, um elo de causalidade, que não só permite pensar na sucessão dos episódios, como, ao fazê-lo, explicar porque eles ocorreram dessa forma e não de outra. Por tais razões, a narrativa de viagem – ainda que tivesse os seus episódios deliberadamente reinventados pelo autor – deveria responder a uma ordenação temporal que abarcaria uma sucessão de eventos e que seriam, por sua vez, dispostos através do princípio da coerência. Esses componentes eram movidos, por suposto, pela experiência empírica de seu autor, podendo ser apontados ao longo do texto e, se assim fosse o caso, comparados com as narrativas de outros viajantes-autores, como veremos mais adiante.

A julgar pela quantidade de narrativas de viagem publicadas, pela marcação de características próprias desse texto e pela sua disseminação, é possível confiar no seu consumo por um determinado público-leitor. Mas será

preciso investigar, na mesma medida, a discussão levantada acerca da veracidade desses textos e, por conseguinte, o grau de confiabilidade que o gênero alcançou diante de seu público. Somente dessa maneira é que se poderá pensar na homogeneidade de representações que a narrativa sustentou dentro da sociedade em que ela foi produzida.

3.2 As similaridades entre os registros de viagem

Além da organização narrativa analisada no item anterior, será preciso considerar a forma como tais narrativas eram encaradas pelo público em geral. O tratamento dado aos *eventos presenciados* e, na mesma medida, a maneira como os viajantes lidavam com as informações ou com as impressões acerca da sociedade visitada nos levam à questão sobre a veracidade de suas observações. Isto é, a partir de quais bases um viajante, ou um leitor, poderia asseverar que determinado registro de viagem era *real* ou *inventivo*?

Some-se a isso uma prática bastante comum nesse tipo de literatura. Como já pudemos observar anteriormente, era corrente a apropriação de narrativas já publicadas – fosse esta referenciando o autor citado ou fazendo-se uso de suas informações sem quaisquer créditos. William Lempriere, o médico inglês, diria textualmente que "de acordo com a *opinião de alguns viajantes* [...]", havia muito perigo em viajar por aquele país [Marrocos], em razão dos animais selvagens (1800, p. 59, grifo meu). Outros mencionavam trechos inteiros de obras anteriores, como fez o clérigo William Biddulph em relação ao livro de Nicolas de Nicolay.

Esses dois componentes revelam tanto um princípio de ordem teórica quanto de ordem social. Como o problema da veracidade era inicialmente remetido à construção do texto, à narrativa de viagem era imputado o *status* de "mentirosa". Como defendia Voltaire, podia-se encontrar dentre os viajantes "a maior parte das mentiras que são impressas" (ADAMS, 1983, p. 87). Essa crença o levou inclusive a zombar da credulidade de John Locke em relação à literatura de viagem (PAXMAN, 1995, p. 464). Essa forma de encarar a narrativa não estava desvinculada, por suposto, das configurações do "pensamento social europeu". O discurso textual era, ao mesmo tempo, motor das ações coletivas e espaço de recepção de tais ações. Eis a função dialógica do texto que pretendo explicitar neste item.

Considerando-se as recorrentes afirmações acerca da falsidade dos escritos de viagem – fossem saídas da própria pena de um viajante inglês, como Joseph Spence, na primeira metade do século XVIII, ou de um dramaturgo irlandês, como George Farquhar, no mesmo século (ADAMS, 1983, p. 82) –, duas formas de lidar com esse problema poderiam surgir. A primeira delas implicaria na denúncia e, dada a possibilidade de averiguação, no esclarecimento da mentira veiculada. Na impossibilidade de se verificar tal informação, esta poderia ser simplesmente recusada. Havia situações, de outro modo, em que textos que não nasciam da experiência empírica sequer eram questionados. Sobre isso, basta lembrar o caso do *Journal des Sçavans* que em 1759 citou quatro textos de viagem como verídicos. Os livros, que deviam muito à inventividade de seus autores, eram convincentes o bastante para ser tomados como autênticos (ADAMS, 1983, p. 74).

Se, contudo, alguns textos de viagem antes mesmo de 1800 eram vistos frequentemente por seus leitores – e até mesmo por seus autores – como "mentirosos", não é menos certo que eles tenham atingido em cheio o gosto do público. A literatura de viagem era encarada por seus críticos – e até mesmo por seus leitores – como um gênero entre a história e a ficção (ADAMS, 1983, p. 86). Condição que, se por um lado, poderia levar a preocupações sobre a autenticidade das informações, criava, de outro modo, um cenário de recepção, de partilha e seguramente de circulação para tais textos. Informar, mas através de diversão e de entretenimento, era uma prática muito corrente nesse gênero (HARRIGAN, 2008, p. 12).

Dadas as recorrentes acusações de falsidade das narrativas, passou-se a discutir o seu *status* literário que era também social. Sobre isso, os autores responderam de duas formas. Havia, de um lado, um esforço por convencer o público-leitor acerca da confiabilidade desses relatos e, para tanto, os viajantes faziam uso de recursos estilísticos, temáticos ou experienciais a fim de ressaltarem a veracidade de suas informações. E, de outro modo, encontramos viajantes que encaravam os seus registros como obras de entretenimento que, por tal razão, deveriam propiciar divertimento a seus leitores, e cujas exigências não clamavam pela veracidade do texto.

O primeiro esforço pode ser extensamente contemplado na narrativa de Mary Montagu. A autora inglesa colocava-se no "grupo dos viajantes", mas se retirava dele quando afirmava que muitos viajantes escreviam mentiras, ao contrário dela que buscava dizer somente o que havia experienciado. Na *Carta XXXIX*, ela se lamentava, afir-

mando: “nós, os viajantes, estamos em circunstâncias muito difíceis”, e completava: “se nós não dizemos nada além do que foi dito antes, somos enfadonhos, e não temos observado nada. Se dizemos qualquer coisa nova, zombam de nós como pessoas *fabulosas* e *românticas*” (MONTAGUE, 1763, vol. 2, p. 160, grifo da autora). Na sua visão, as diferenças de posição dos viajantes deveriam ser consideradas, assim como as mudanças que ocorriam em todos os países. Esses fatores é que impediriam os julgamentos equivocados a respeito das mais variadas narrativas.

O convencimento do público não passava apenas pela confirmação de veracidade feita pelo autor. Aqueles que traduziam e teciam comentários críticos sobre a narrativa também participavam desse complexo cenário de verificação do texto. O abade francês Antoine François Prévost (1697–1763), editor da tradução inglesa das “Viagens” de Jean Chardin, reconhecia que muitos escritores famosos eram acusados de dizer mentiras no lugar de “matérias de fato” (DELLOFRE, 1994, p. 286). Mas, no caso de Chardin, ele completava, “várias pessoas de crédito incontestável, que têm desde então visitado os mesmos países, asseguram-nos de sua veracidade” (ADAMS, 1983, p. 100).

Houve, de outro modo, quem se poupasse de discutir o assunto e ressaltasse a necessidade de construir um texto agradável a seus leitores. Esse tipo de postura se disseminou pela sociedade do período moderno. Nesse sentido, afirmar que as narrativas de viagem eram mais “prazerosas” e também mais verdadeiras do que as novelas tornou-se prática corrente. Já as novelas eram tomadas como mais verdadeiras e prazerosas do que a história (ADAMS, 1983, p. 100). Nota-se, portanto, que o debate

sobre as diferenças entre *verdade* e *mentira* desembocou, entrementes, no esforço para pensar o lugar da narrativa de viagem entre textos ficcionais e históricos. Ainda que não seja o objetivo deste livro fazer uma análise detida de tal problema, é necessário pontuar algumas de suas nuances para que se compreenda melhor tal questão.

A resposta sobre o caráter não verídico da narrativa aparecia nas palavras dos próprios viajantes. Uma das formas de justificar a veracidade da obra era recorrer ao estilo da narrativa. Assim, no *Prefácio* de sua obra, Jean de Thévenot assinalava aos leitores que a ingenuidade de sua linguagem era a melhor forma de mostrar a verdade (1664). É a mesma natureza do argumento encontrado no *Prefácio* do texto de François Leguat (c. 1637–1735) sobre a viagem para as Índias Orientais, publicado em 1708. Ali, afirma-se que Leguat não era "nem um autor polido, nem um autor propriamente dito". Eis uma forma de mostrar a distância entre a sua obra verídica e a ficção[57].

Tem-se, portanto, uma posição que conformava a veracidade da narrativa à escrita. Nos dois casos citados, ressaltava-se a ingenuidade dos relatos de viagem, ou seja, confirmava-se que as narrativas eram portadoras de algo verdadeiro, daquilo que realmente havia ocorrido no país estrangeiro. Esta justificativa alinhava-se certamente ao fato de seus autores terem presenciado os eventos ao longo de suas viagens. Contudo, ao lado disso, a ingenuidade da escrita vinha contribuir para realçar o seu valor de verdade. A ingenuidade da linguagem usada por esses via-

[57] O autor do prefácio era François-Maximilien Misson (HARRIGAN, 2008, p. 118).

jantes foi entendida por autores como Jacques Chupeau como uma confirmação de sua postura antirretórica. Em 1977, ele afirmava que "pela recusa da retórica e das figuras de eloquência, a narrativa de viagem se coloca, resolutamente, à margem da literatura e de suas mentiras" (CHUPEAU, 1977 apud HARRIGAN, 2008, p. 118-119). É certo que o próprio Chupeau não entendia a retórica como um instrumento de persuasão e de convencimento, mas como um discurso ornamentado e distante do "real". É nesse sentido que a própria bagagem cultural do viajante usada na construção de seu texto configuraria uma marca retórica (BRETTELL, 1986, p. 128).

Nesse momento, a narrativa de viagem era tomada como um gênero entre a Ficção e a História. E, uma vez que o *status* desta última e o significado da primeira variavam ao longo desse período, as flutuações também atingiram a narrativa de viagem. Havia em paralelo as próprias discussões sobre as diferenças e as proximidades entre a Ficção e a História. De todo modo, as bases de escrita da História tornavam-se cada vez mais discutidas. Questões epistemológicas concernentes às evidências e à verdade emergiam com força crescente a fim de se estabelecerem as bases de diferenciação da História em relação à Ficção. Como defende Barbara Shapiro, havia nesse momento uma atenção destacada sobre a "matéria do fato" que contrastava com a *imaginação* atribuída à Ficção (SHAPIRO, 2000, p. 41). Possivelmente por considerar o conceito de *fato*, é que o escritor inglês Ned Ward (1667–1731) tenha empregado o termo "historiadores" para se referir aos viajantes (ADAMS, 1983, p. 86).

Outro instrumento usado pelos viajantes-autores para assegurar a veracidade de seu texto assentava-se na

sua própria experiência empírica. Ao final do século XVII, muitos autores associavam o seu trabalho a vários tipos de “história” a fim de se lhe aumentar o prestígio, para fazê-lo parecer mais verossímil (ADAMS, 1983, p. 30). Como mostra Adams, os subtítulos usados pelos autores no último quarto do século XVII, tais como “vida, cartas, memórias, jornal, viagens”, demonstravam a proximidade entre o autor e o fato narrado (p. 89). Como pudemos notar, esse recurso foi amplamente empregado pelos viajantes do século XVIII citados no Capítulo 2. A experiência pessoal poderia, portanto, ser usada como atestado de verdade. Restava aos viajantes, então, fazer com que os leitores enxergassem na narrativa aquilo que eles próprios haviam testemunhado[58].

Esse “método de autenticação”, todavia, passou a ser usado por autores que não haviam conhecido pessoas nem lugares citados em suas obras. Ou seja, a veracidade a partir da experiência empírica dos viajantes tornara-se questionável. A favor daqueles que de fato haviam viajado pode-se sustentar a tese de Ricoeur que afirma não existir “análise estrutural da narrativa que não faça empréstimos de uma fenomenologia implícita ou explícita do ‘fazer’” (1994, tomo 1, p. 90). Isto é, considerando que a ação podia agir de algum modo sobre o viajante, é provável que ela aparecesse também ordenada em sua narrativa. Portanto, uma

---

[58] Embora não seja possível afirmar que os viajantes-autores estivessem preocupados com a historiografia dos eventos experienciados, é certo que a narrativa fazia parte da discussão sobre as atribuições da historiografia no início da modernidade. Como escrevia La Popelinière no século XVI, a história era entendida como o “narrado das coisas feitas”. Ver Hartog, 2011, p. 15.

vez que houvesse encadeamento causal entre os eventos, haveria, por conseguinte, verossimilhança (p. 70).

Nesse sentido, é importante ressaltar a cautela de Aristóteles, na *Poética*, em não opor simplesmente o "que ocorreu realmente" àquilo "que poderia ocorrer na ordem do verossímil e do necessário" (RICOEUR, tomo 1, p. 69). Aristóteles resolveria essa questão buscando na "disposição dos fatos" a chave de entendimento do que "deve ser necessário ou verossímil" (p. 69). Sobre isso, Ricoeur, analisando a *Poética*, mostrava como os poetas trágicos amparavam-se em nomes tomados da tradição. É que o verossímil, afirmava ele, enquanto "traço objetivo", deve ser visto também como persuasivo – "traço subjetivo". Em outras palavras, o verossímil não pode ser destacado do cenário cultural em que opera o poeta.

Por tais razões, é razoável considerar que a narrativa de viagem pautava-se em dados reais e transpunha a apreensão de tais dados para o texto. Se esse princípio não era suficiente para provar a veracidade do texto, cabia então seguir os rastros das ideias expressas nessas narrativas. Eis uma terceira forma de se atestar a veracidade do texto, colocada ao lado dos recursos estilísticos e da experiência empírica. Ou seja, era possível verificar em que medida as informações contidas em um relato já haviam aparecido no texto de outro autor que visitara o mesmo lugar. Desse modo, tornou-se recorrente a menção às ideias presentes em obras anteriores, fosse para endossar o próprio argumento, fosse para acentuar os seus equívocos.

Em alguns casos, conseguimos notar a apropriação de informações, mesmo que o viajante não a deixasse explícita. No Capítulo 1, foi possível perceber que dados

sobre o número de mulheres no serralho, assim como o lugar de construção do palácio em Istambul, repetiam-se quase nos mesmos termos em Courmenin e em Baudier. Não é demais lembrar que aquele viajou em 1621, enquanto não se sabe se e quando viajou o último. De todo modo, os dois publicaram o seu relato em 1624. Já o caso de Biddulph é exemplar. MacLean lembra que o texto do clérigo continha citações diretas da obra do geógrafo francês, Nicolas de Nicolay. A narrativa de Biddulph

> repete, confirma ou qualifica o que já era conhecido ou suspeito. Na realidade, o seu registro de Istambul é tomado palavra por palavra da tradução d'*As Navegações*, de Nicolas de Nicolay, feita por Thomas Washington, em 1585, enquanto as demais seções d'*As Viagens* são transcritas a partir de outras fontes impressas. O que hoje seria considerado plágio pode ser usualmente descrito como um exemplo extremo de citacionalidade, uma convenção não incomum na literatura de viagem e, de acordo com Edward Said, uma característica fundamental do Orientalismo (MACLEAN, 2004, p. 73).

A confrontação de uma obra com a de outro viajante pôde ser usada ainda como base de confiabilidade da narrativa. Já se mencionou a tradução da obra de Jean Chardin ao inglês. O que se deve acrescentar nesse caso é um dos motivos que levou o tradutor a assegurar a veracidade dessa obra. Para o tradutor inglês, era possível confiar nas informações contidas em Chardin porque outro grande viajante francês e botânico, Joseph Pitton de Tournefort – citado no Capítulo 2 – havia-as confirmado. Não sem motivo, Tournefort caracterizara Chardin como um "autor de grande exatidão" (apud ADAMS, 1983, p. 99).

O uso das obras de viagem pelos viajantes-autores não se resumiu certamente a um determinado conjunto de citações ou a uma fonte de confiabilidade para outras narrativas. Nesse processo de elaboração narrativa, pode-se encontrar um esforço de pesquisa que ia além da repetição de ideias expressas anteriormente. Ou seja, há quem levante a possibilidade de uma pesquisa teórica, ainda que em um incipiente grau de sofisticação. Se a constituição dos eventos passados se desse a partir da pesquisa através de vestígios, usando pressupostos metodólogicos mínimos, então, poderíamos pensar na função historiográfica desse gênero textual. O próprio Chardin anotara em seu relato que a palavra muçulmano não significava "verdadeiro crente", como a maior parte dos registros afirmava. Equivalia, de outro modo, ao sentido de "aquele que é levado à salvação" (1711, tomo 7, p. 8). Ao longo do século XVIII, a dedicação dos viajantes em estudar línguas como o árabe, o persa e o turco, assim como a história e a geografia das sociedades visitadas, tornou-se muito corrente, como pudemos notar em Mary Montagu, Richard Pococke, Jean de La Roque, Jean Otter e em Volney.

Sobre o uso da pesquisa na construção do texto, há o exemplo curioso de madame Marie-Catherine d'Aulnoy (c. 1650–1705). Em sua narrativa sobre a Espanha, intitulada *Relation du voyage d'Espagne* (1691), a autora afastou-se dos métodos comumente encontrados na literatura de viagem. O seu texto exibia um tom dramático, construído sobre informações não necessariamente vividas, o que levou à dúvida sobre o fato de a autora ter empreendido uma viagem. Se, por um lado, essa condição poderia implicar a contestação de tal narrativa enquanto um gênero

de viagem, não era suficiente, por outro, para atestar a falsificação das informações veiculadas. A autora buscou, ao contrário, estabelecer o valor da verdade tomado da plausibilidade. Isto é, o seu texto exibia o *modus operandi* da narrativa de viagem, mas mencionava também temas que não eram muito explorados por esse tipo de literatura, tais como escândalos na Corte ou a moda feminina, por exemplo. Tal postura poderia aproximá-la do gênero da "novela histórica" ou do "conto" [*histoire*] (HESTER, 2007, p. 96).

Pelos fatores discutidos até o momento, não parece razoável pensar que a narrativa de viagem deva ser simplesmente colocada *entre* a Ficção e a História, porque, ainda que os seus intentos fossem bastante circunscritos, diferenciando-se de uma e de outra forma textual, os textos de viagem propunham relatar o real. Mesmo que não seja possível tratar a narrativa de viagem como um texto que contenha a "verdade" sobre a experiência vivida, é certo que possamos encontrar nela a verossimilhança do real. Isso atesta não apenas a proximidade entre o autor e o fato narrado, mas também o desígnio expresso desse tipo literário que buscava ordenar, de maneira fiel, os elementos apreendidos de sua experiência dentro da narrativa.

A experiência empírica, relacionada à possibilidade de verificação dos elementos retratados na narrativa – através de outros autores –, alinhou-se frequentemente ao caráter utilitário dos registros de viagem. Assim, é possível encontrar dentro desses relatos um texto à moda de prefácio que indicava, entre outras coisas, o uso que se poderia fazer de determinada obra. Ou, ainda que não houvesse um prefácio, mostrava-se a importância das

informações apresentadas pela narrativa. Veja-se o exemplo de Jean-Baptiste Tavernier (1605–1689). Logo abaixo do título de seu relato, havia a indicação das informações que se poderiam encontrar ali: “Durante quarenta anos, e por todas as rotas que se pode tomar: acompanhe as observações particulares sobre a qualidade, a religião, o governo, os costumes e o comércio de cada país, com os números, o peso e o valor das moedas atualmente” (TAVERNIER, 1676)[59].

Logo abaixo do título, era comum o emprego de frases curtas, chamando a atenção do leitor para o conteúdo que tal livro trazia. No caso do médico Lempriere, o destaque voltava-se para “um relato específico do Harém Real”. As narrativas podiam ainda servir de guia aos futuros viajantes. Como explicava o padre francês Nicolas Gervaise (c. 1662–1729), se os futuros viajantes fossem para o Sião “com a intenção de permanecerem lá, a segunda parte [deste livro] lhes dará um perfeito conhecimento dos costumes e das inclinações daqueles com quem eles vão viver” (1688 apud HARRIGAN, 2008, p. 121). Portanto, além do valor de entretenimento, as narrativas se construíam através de *motivações práticas*. E uma vez que se pretendia ensinar a um europeu como viver entre os africanos ou asiáticos ou como comerciar com eles, tornava-se premente o uso de informações esmeradas sobre as sociedades visitadas.

Há, ainda, um último elemento a ser adicionado à discussão sobre a veracidade da narrativa. Muitas viagens ou eram feitas por homens ligados a instituições de ciências

[59] Essas informações estão indicadas na capa da obra de Jean-Baptiste Tavernier.

ou por aqueles que recebiam ordem de algum soberano europeu. No primeiro caso, as observações poderiam se fazer acompanhar de cálculos ou de amostras de plantas e animais coletadas no país visitado. Já no caso de viagens empreendidas mediante patrocínio real, muitos objetos recolhidos, que se alocariam posteriormente em museus europeus, eram somados à experiência do viajante. Nesse caso, seria possível ao rei confrontar o escrito com as fontes materiais recebidas.

O primeiro componente pode ser ilustrado pelo exemplo do francês Jean Richer (1630–1696). Richer era astrônomo e assistente de outro astrônomo bastante conhecido na época, o genovês radicado em Paris, Giovanni Domenico Cassini (1625–1712). A sua viagem para Caiena [na Guiana Francesa] entre 1671 e 1673 foi feita a pedido da "Academia Real de Ciências" da França. A sua viagem foi motivada pela observação de Marte no momento em que o planeta estivesse mais próximo ao Sol [periélio]. As observações feitas em Caiena resultaram no único trabalho conhecido de Richer, *Observations astronomiques et physiques faites en l'isle de Caienne*[60]. O capítulo 1 da obra deixava bem delimitado o objetivo da viagem: a "Academia Real Francesa" havia decidido pelo empreendimento dessa viagem para esclarecer dúvidas que "Astrônomos antigos e modernos" possuíam com a intenção de "estabelecer por esse meio regras mais certas" que pudessem se aproximar da "verdade" (RICHER, 1679, p. 1)

A *Royal Society* também foi motivada pelo conhecimento suscitado nas viagens. Como defende Ken Arnold, essa instituição "perseguiu um programa Baconiano de

[60] Ver "Richer, Jean" em *The Galileo Project*, disponível em: <http://galileo.rice.edu/Catalog/NewFiles/richer.html>.

pesquisa global, enviando, por exemplo, uma série de questões para viajantes nas Bermudas, na Groenlândia, em Guiné, na Islândia, na Índia, em Tenerife, na Turquia e na Virgínia" (2006, p. 109-110). Os questionamentos endereçados aos viajantes eram publicados no próprio jornal da *Royal Society*, *Philosophical Transactions*. Importante notar – para ilustrar o segundo elemento citado antes – que os dados empíricos exibidos pelos viajantes eram acompanhados não apenas de mapas, figuras ou pinturas. Os viajantes passaram a colecionar objetos físicos recolhidos das sociedades visitadas. Os objetos eram considerados um "tipo de evidência" da própria viagem e foram empregados inicialmente como instrumentos de conhecimento das sociedades estrangeiras, tornando-se, ao longo do tempo, coleções particulares e, mais tarde, de museus (ARNOLD, 2006, p. 110).

Estabelecidos esses componentes e considerando que as narrativas de viagem eram tomadas como um *corpus* literário, crível por seu público, podemos passar à discussão sobre o conteúdo desses textos. Aqui, interessa pensar (i) o tema do harém presente nos viajantes, (ii) em como esse tema foi tratado e (iii) quais são as semelhanças e os distanciamentos que se podem verificar nas descrições sobre esse espaço do palácio. Esta análise deverá ser inserida em um quadro de recepção das obras pela sociedade europeia, matéria que será discutida no item "Circulação das ideias".

3.3 Leituras sobre o harém nas narrativas de viagem

Dentro do panorama esboçado nos Capítulos 1 e 2, conseguimos perceber traços que se repetem ou são

particulares às obras ali descritas. A escolha de autores que viajaram em períodos distintos dos séculos XVII e XVIII também é importante para mensurar a persistência ou a mudança das concepções sobre o harém. A partir de tais fontes, pode-se concluir que, à exceção de William Biddulph e de Henry Blount, todos os outros viajantes dedicaram-se a descrever o serralho – termo muito mais usado do que harém. No caso de Biddulph e de Blount – e de maneira recorrente na maior parte dos viajantes citados –, outro eixo temático apareceu de forma ressaltada: a sexualidade das sociedades islâmicas.

Encarando-as em perspectiva, podem-se destacar três chaves de leitura sobre o harém ou serralho assinaladas nessas narrativas. A primeira delas refere-se ao próprio uso e ao(s) conceito(s) do termo harém ou serralho. Em seguida, tem-se a configuração deste espaço enquanto um ambiente de reclusão que não pode ser tomado como exclusivamente feminino. E o terceiro item é aquele que caracteriza as sociedades islâmicas – especialmente a turca – como essencialmente sensuais ou sexuais e, por conseguinte, luxuriosas. Vejamos cada uma delas.

O uso do termo harém *não* apareceu na grande maioria dos viajantes citados no primeiro capítulo. Dentre os viajantes do século XVII, a única exceção foi o joalheiro francês Jean Chardin. No caso dos viajantes Setecentistas, o único autor que *não* empregou o termo harém foi Joseph Pitton de Tournefort. Contudo, ainda que fosse desse modo, o termo serralho era amplamente disseminado entre todos eles. Justamente por isso, a menção à palavra serralho suscita uma necessária discussão sobre o seu significado. Afinal, o seu uso enquanto sinônimo de

palácio foi recorrente nos textos desses viajantes, e isso pode nos indicar – para além de uma escolha – a acepção mesma que o termo possuía ao longo destes dois séculos.

Dadas as indicações feitas nessas narrativas de viagem, ficou evidente o sentido de serralho: tratava-se do palácio dos soberanos otomano ou persa, e, dentro desse palácio, sabia-se que havia uma habitação de mulheres dedicadas a este ou àquele soberano. A inversão do conceito, de outro modo, não parece adequada. Ou seja, primeiro havia o palácio real e porque ele existia é que poderia haver o lugar de reclusão feminina. Se pudéssemos dizer em termos de *serralho* e de *harém*, respectivamente, precisaríamos tomar o cuidado de não desmembrar, nem realçar o segundo em relação ao primeiro.

Isso demonstra que o harém – vamos usá-lo para designar o espaço de reclusão feminina – não era notado por esses viajantes como *o* espaço particular dentro do palácio real. A forma de análise é, ao contrário, constituída a partir do palácio. Dentro dessa construção, havia vários ambientes físicos, dado que um desses locais era aquele que guardava os alojamentos femininos. É somente dentro do palácio que o harém – enquanto uma construção física – é possível nas narrativas destes viajantes. A menção ao harém de uma casa comum foi feita por Jean de La Roque e por Jean Otter; mas, ainda assim, no caso do primeiro autor, sabemos se tratar de um harém comum em virtude da descrição do lugar feita por ele e não porque o viajante empregou o termo harém. Nenhum outro viajante escreveu sobre o harém de pessoas anônimas. As razões de tal desinteresse são compreensíveis. Seguramente em número menor, estes haréns estariam situados em uma dimensão

ordinária da vida dessas sociedades, o que possivelmente atrairia menos olhares e descrições. Além disso, os estrangeiros enfrentariam grandes dificuldades para obter informações sobre tais lugares.

O segundo componente extraído da comparação entre as citadas narrativas remete à discussão sobre gênero atrelada ao espaço do harém. Quando os autores se puseram a descrever o lugar de convivência feminina dentro do palácio, em nenhum momento prescindiram em citar a existência de personagens que não fossem as moças. Ou seja, em várias dessas narrativas, houve menção a eunucos brancos, eunucos negros e a jovens rapazes. Além deles, citavam-se também as mulheres mais velhas – matronas –, responsáveis pelas mulheres fechadas no palácio. Nesse sentido, caberia a pergunta: dentro dos palácios descritos nas narrativas de viagem, é possível feminizar o espaço do harém?

É certo que as mulheres eram personagens destacados dentro desse ambiente; contudo, não é possível negar que os eunucos e particularmente os jovens rapazes fossem igualmente figuras de importância nesse lugar. Aliás, vimos como Beauvau e Baudier, por exemplo, ressaltavam a grande quantidade de rapazes no palácio real. Em números precisos, o primeiro revelava a presença de trezentos e sessenta rapazes, enquanto não declarava nada sobre as mulheres. Já Baudier afirmava que os homens eram mais numerosos: quinhentos, em comparação com cerca de trezentas moças. Já no século XVIII, Jean Otter citava a presença dos meninos que serviam o sultão otomano, os *İç Oğlan*, grupo também mencionado por Tournefort que, além deste, acrescentava os Eunucos, os *Azamoglans*, as Damas e os Mudos, como lembrado no capítulo anterior.

Os grupos que compunham a organização interna do palácio foram relacionados – com maior ou menor frequência – ao último elemento de relevo destas narrativas: a sexualidade islâmica. De forma acentuada ou pálida, foi possível notar o aparecimento dessa característica na maior parte dos viajantes citados até aqui. A sensualização ou a sexualização das sociedades islâmicas somente não foi apontada por Mary Montagu, Elizabeth Craven, Jean de La Roque e por Jean Otter. Antes deles, é importante lembrar que, no século XVII, Jean Chardin já alertava sobre o conceito deturpado que era usado para caracterizar o harém. Portanto, ainda que quiséssemos atribuir um empenho *das* viajantes em se oporem a tal essencialização erótica das sociedades islâmicas – como pensou Billie Melman (1989) –, isso não seria adequado, uma vez que também viajantes masculinos ou desconstruíram esse conceito ou não retrataram as sociedades islâmicas desse modo.

Esse componente erótico atribuído às sociedades islâmicas não significou, de outro modo, que ele fosse exclusivo do harém. Em outras palavras, quando a sexualidade e, mais do que ela, a luxúria foram encaradas como um atributo próprio desses povos, era na sociedade como um todo que estavam pensando estes viajantes, e não em um espaço particular dentro do palácio. O harém – e, de forma mais ampla, o serralho – foi tomado como uma das peças a compor esse quadro sexual, mas não como a única peça. Sobre isso, basta lembrar o comentário de Michel Baudier (1631), para quem no Levante a maioria dos homens se perdia nos vícios das paixões por meninos.

Ao longo destes dois últimos itens, buscou-se discutir os elementos que compunham a tessitura interna das narrativas de viagem, assim como as intersecções entre as

suas reflexões acerca do tema do harém. Ou seja, uma vez que as narrativas poderiam ser consideradas verossímeis – e não ficcionais – pelo público, é possível acreditar que esses textos desempenhassem uma marcada função em disseminar informações e representações das sociedades do Levante para os europeus. Aliado a isso, cabe ressaltar que, de acordo com as fontes mencionadas até o momento, as posições dos viajantes sobre as sociedades islâmicas demonstravam consonâncias em vários momentos, conforme citado antes.

Esses instrumentos, que buscam mapear as aproximações entre os relatos de viagem, não devem ser pensados isoladamente. Colocados lado a lado, os componentes internos da narrativa e o *status* das informações reveladas por esses relatos nos fornecem um panorama geral acerca do Levante e do serralho ou harém. Contudo, não são os traços que se destacam a nossos olhos que devem ser apontados como relevantes. O impacto das representações ressaltadas nos registros de viagem pode somente ser mensurado se considerarmos outro fio da trama que compõe essa rede de relações: o público. Aqui, parte-se da premissa de que não é apenas o texto que atua sobre o "pensamento social"; este também responde às ideias circulantes na sociedade, influenciando a sua produção intelectual. É, assim, entre o dizer e o agir, que surgem, permanecem e se transformam as representações sociais.

3.4 Circulação das ideias

Considerando que havia um público-leitor para o gênero da literatura de viagem e um público que recebia as

mensagens dos textos – mesmo que não tivesse lido essas obras –, propõe-se pensar de que forma se dava a partilha e disseminação de informações. Para tanto, há que se conceber uma "rede de relações" fomentada tanto pelas narrativas quanto por seus leitores. Dentro disso, deve-se considerar a possibilidade de influência recíproca no tocante à criação de representações. Se o que o leitor recebia não era somente "o sentido da obra", mas a experiência nela contida e a temporalidade que ela exibia (RICOEUR, 1994, tomo 1, p. 120), pode-se afirmar que as obras, também elas, atuavam sobre as configurações sociais e ao mesmo tempo eram moldadas por estas. É certo que há um espaço de formulação narrativa ao qual não se poderá chegar. De todo modo, considerando a "rede de relações" estabelecida entre as narrativas, os leitores e os grupos que tiveram acesso aos textos ou foram influenciados por eles, pode-se desenhar o conjunto de representações circulantes sobre o harém.

A leitura que um sujeito fazia do texto é vista aqui como aquela discutida por Ricoeur, isto é, o texto não está fechado em si, no sentido de estar completo. É o leitor que conclui o seu significado durante a leitura. Se inicialmente o texto possui um sentido interno, após a leitura, ele terá um significado. Se o texto "tinha somente uma dimensão semiológica, agora, tem, pela sua significação, uma dimensão semântica" (RICOEUR, [s. d.], p. 156). Esse processo não se faz desvinculado da compreensão dos signos culturais que é o lugar no qual o "si" [o sujeito] "se documenta e se forma". Então, será preciso considerar tanto o processo de desenvolvimento da leitura quanto a expansão do texto para um público não necessariamente leitor.

Como tentei mostrar no item sobre as similaridades entre os registros de viagem, esta literatura foi reconhecida como um gênero particular pelos leitores e também por seus críticos. Cabe agora questionar o alcance e a recepção dessa literatura junto ao público-leitor. Ainda que não seja o objetivo aqui explorar possíveis taxas de alfabetização, seja na Inglaterra, seja na França, no início da modernidade, o processo de circulação dos textos deve ser considerado. Isso implica enxergar o sentido do discurso textual não apenas em suas formatações internas, mas refletir de que forma o texto era recebido pela sociedade e como a sua linguagem – e as representações aí expressas – atuavam sobre a experiência social.

Seguindo a posição de Peter Burke, é possível afirmar que uma "considerável minoria do povo" era "efetivamente capaz de ler nos inícios da Europa Moderna" (2010a, p. 332). Em relação à Inglaterra particularmente, a estimativa de Thomas More (1478–1535) é de que, em 1533, 50% da população era alfabetizada (COLE, 1972, p. 60). Ainda que se considere a baixa alfabetização em toda a Europa, isso não nega a importância do "material impresso" para a cultura popular no século XVII ou mesmo antes (BRIGGS; BURKE, 2006, p. 30). Essa posição é também compartilhada por Roger Chartier que, pensando na França entre os séculos XVI e XVIII, acredita que "o escrito impresso já desempenha um papel de primeira importância na circulação dos modelos culturais" (CHARTIER, 2004, p. 91). Em razão da quantidade destacada de textos de viagem impressos na Europa ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, e a sua tradução para vários idiomas, é possível acreditar que essa literatura ganhava espaço social.

Para situar este conjunto de narrativas dentro de um gênero literário, uma característica fundamental foi a própria língua. O crescimento de publicações em língua vernácula deve ser tomado como um dos fatores a permitir a disseminação da leitura e das trocas de informações. Não sem motivo, expressões como "*récit de voyage*" ou "*relation de voyage*" tornavam-se usuais entre escritores franceses (HARRIGAN, 2008, p. 14). Considerar que uma obra se inseria dentro desse tema pode nos indicar que o público conhecia o teor de tais textos, mesmo que não os tivesse lido. Não eram apenas os viajantes que identificavam esse grupo de textos através de tais expressões. Entre os ingleses, já em 1606, quando Thomas Palmer publicou um livro com conselhos para aqueles que fossem empreender viagens, o autor recebeu a alcunha de "viajante" (SURANYI, 2008, p. 15). No início da modernidade, a expressão "*travel writing*" [literatura de viagem] abrangia tanto relatos a locais mais familiares dos ingleses quanto textos pioneiros que descreviam "*terra incognita* na África, nas Américas, na Rússia e no Extremo Oriente" (BARNARD; MCKENZIE; BELL, 2002, p. 247). Diante disso, o tema explorado em um relato de viagem permitia ao leitor que elaborasse representações gerais sobre o seu conteúdo.

As narrativas de viagem, uma vez que se punham a tarefa de ser um guia ou de levar informações aos leitores, possuíam uma linguagem direta e pouco afeita a extensas notas de pé de página, ou, como era mais comum, na lateral da página. Isso nos indica que esses textos buscavam se difundir entre um maior número de pessoas. Aliado a isso, as narrativas tinham as suas impressões tantas vezes

patrocinadas pelos reis, fato que devia exigir de seus autores uma linguagem minimamente polida. Das obras consultadas aqui, uma única exceção foi encontrada. Ao falar sobre os turcos que jantavam com um inimigo que seria em seguida morto por eles, Michel Baudier os chamava de "fils de putain" (1631, p. 94).

Como a produção de relatos de viagem em língua vernácula propagava-se amplamente no mercado literário, os periódicos publicados nesse momento, fossem na Inglaterra ou na França, ganharam papel de destaque na disseminação de informações sobre tal literatura. O *Athenian Mercury* [ou *Athenian Gazette*], que foi publicado entre 1691 e 1697, listava novas obras impressas, assim como trechos de livros e traduções feitas a partir do *Journal des Sçavans*, o já citado jornal francês que passou a circular em janeiro de 1665. De maior circulação, e criado pela própria *Royal Society*, havia o *Philosophical Transactions* que passou a ser publicado também em 1665 e que "se tornou um grande sucesso social" (SHARPE; ZWICKER, 2003, p. 253).

No volume 19 do *Philosophical Transactions*, referente aos anos de 1695, 1696 e 1697, encontrava-se uma ampla reprodução do relato de viagem do reverendo William Halifax (1655?–1722) que havia viajado para a Síria em 1691. Antes do texto concernente à viagem, o leitor encontrava uma carta do reverendo endereçada ao Dr. Edward Bernard, professor de Astronomia em Oxford, escrita em latim. Nesse mesmo volume, descrevia-se a tradução para o inglês da obra do jesuíta da "Companhia de Jesus" Louis Le Comte (1655–1728), lançada em 1697. O relato de Le Comte, que era também matemático do rei

francês, se intitulava *Nouveaux Memoires sur l'etat present de la Chine*. Havia, por fim, um trecho da narrativa do capelão Thomas Smith (1638–1710), cujo título era *A Journal of a Voyage from England to Constantinople* de 1688[61].

Já no volume 20 de 1699, encontramos uma resenha de dez páginas sobre a obra de John Fryer (m. 1733) intitulada *New Account of East-India and Persia, in Eight Letters*, resultado da viagem iniciada por ele em 1672 e terminada em 1681. Nesse "abstract", assim nomeado pelo periódico, havia elogios ao autor que não apenas havia viajado, presenciado os acontecimentos e informado os leitores acerca dos lugares visitados, mas que, além disso, havia recordado tais informações em forma de texto e comunicara as suas memórias através de um registro impresso que poderia ser usado pelo público (ROYAL SOCIETY, 1699, p. 338-348).

Sobre isso, pode-se citar um fenômeno bastante comum gerado a partir desse gênero textual. A produção, a edição e, seguramente, a recepção dessas obras eram tão intensas, que houve não apenas autores recorrendo – e, por vezes, copiando – textos anteriores, como a inauguração de um espaço ficcional. As "viagens imaginárias" ou fantasiosas haviam sido estimuladas decerto pelas viagens de "descobrimento" das terras no continente americano. Contudo, não foi apenas o "Novo Mundo" que serviu de motor para a criação de tais viagens ficcionais. O Levante

[61] *Philosophical Transactions: Giving some Account of the Present Undertakings, Studies and Labours of the Ingenious, in many Considerable Parts of the World* (ROYAL SOCIETY, vol. XIX, 1698). Ver, respectivamente, as páginas: 83-110, 585-592 e 597-619.

também encorajou a criação de textos fantásticos, a ponto de os próprios viajantes refutarem os relatos de outros autores como sendo "fabulosos" (BALLASTER, 2005, p. 18).

A recepção da obra original e a discussão sobre os temas nela contidos poderiam se fazer conhecidas para dois grupos distintos de público: aquele que havia lido o texto impresso e aquele que tinha acesso à informação por meio de sua disseminação social. No primeiro grupo, enquadravam-se as pessoas com um grau de alfabetização suficiente para a leitura. Já no segundo grupo, estavam todos aqueles que poderiam receber as informações veiculadas no texto, independentemente de sua aptidão em ler materiais impressos ou de meios suficientes para comprá-los. Lembremos que, durante os séculos XVI e XVII, o estilo de leitura era "frequentemente uma oralização do texto, e o 'leitor' era um ouvinte implícito do discurso lido" (CHARTIER, 1992, p. 9). Desse modo, um livro se tornava conhecido do público também por meio da cultura oral. Examinemos, então, cada um desses grupos.

Dentre as pessoas alfabetizadas, o acesso ao livro ocorria tanto por meio da sua posse privada quanto pela possibilidade de lê-lo através de bibliotecas ou gabinetes de leitura. No primeiro caso, haveria ainda a necessidade de poder aquisitivo suficiente para comprar o material impresso e, em ambas as situações, era preciso tempo disponível para lê-lo. Ainda que não se possa apontar o valor exato dos livros de viagem nesse momento, pode-se afirmar que os textos impressos eram mais baratos do que um manuscrito (ELSNER; RUBIÉS, 1999, p. 140). Embora fosse desse modo, a posição econômica influenciava a aquisição dos livros. Nesse sentido, a informação de

Chartier em relação à venda de livros na França pode ser também generalizada para a Inglaterra: quanto maior fosse a fortuna de uma categoria social, maior era o número de livros que ela possuía (2004, p. 178).

O preço do livro impresso variava de acordo com o seu tamanho e com o seu número de páginas. Nesse momento, havia quatro formatos amplamente usados nas tipografias: fólio, quarto, octavo e duodécimo. O "fólio era feito a partir de folhas dobradas uma vez" – o que resultava em um livro de dimensões amplas; o "quarto era feito de folhas dobradas duas vezes", e o octavo originava-se de "folhas dobradas três vezes", o que produzia, portanto, um livro pequeno (RAYMOND, 2003, p. 5). Menor do que o octavo era o duodécimo, criado a partir de doze divisões em uma única folha, o que gerava vinte e quatro páginas. Estes dois últimos formatos – mais baratos do que o quarto e do que o fólio – tornaram-se muito difundidos na Europa depois de 1763.

À exceção da narrativa de Richard Pococke, todos os livros de viagem citados nos capítulos 1 e 2 foram publicados, ao menos uma vez, no formato quarto [4to], ou octavo [8vo] ou duodécimo [12mo] em sua língua original. O texto de William Biddulph foi impresso no formato 4to, assim como o de Henry Blount e o de Elizabeth Craven. Os textos de William Lempriere e de Thomas Dallam [no século XIX] saíram em 8vo. Já as narrativas de Mary Montagu e de T.S. foram publicadas em 12mo. Dentre os textos em francês, Henry de Beauvau, Louis Deshayes de Courmenin, Michael Baudier e Volney tiveram as suas obras impressas em 4to. O livro de Tournefort veio a público no formato 8vo. Jean de La Roque e Jean Otter, por

sua vez, lançaram os seus relatos em 12mo. Mesmo no caso das narrativas publicadas em fólio – como aconteceu com Richard Pococke e com Jean Chardin –, ainda assim, houve edição em 4to e em 8vo nas traduções para o alemão, além do formato em 8vo na tradução para o holandês da obra de Pococke, e edições em 12mo em francês e 8vo na versão alemã da obra de Chardin.

Com o crescente aumento no número de impressões, uma maior vigilância se estabelecia sobre a publicação dos livros. O esforço por proibir a circulação e a leitura de livros "indesejados" pode ser notado na Igreja católica, que não se furtou, entretanto, em buscar apoio na autoridade secular do Estado (FEBVRE; MARTIN, 1976, p. 245). A formalização material de tal inspeção veio com a edição do *Index Librorum Prohibitorum* [Índice dos Livros Proibidos], promulgado pelo papa Paulo IV em 1559. A abordagem pouca afeita a embates filosóficos ou políticos das narrativas de viagem não impediu que todas elas fossem liberadas da censura imposta pela Igreja ou pelo Estado. Um dos casos mais curiosos a esse respeito envolveu o médico francês Samuel de Sorbière (1615–1670) que visitou a Inglaterra entre 1663 e 1664, publicando em seguida o texto *Relation d'un voyage en Angleterre, où sont touchées plusieurs choses, qui regardent l'estat des sciences, et de la religion*.

O livro impresso em 1664 foi traduzido para o inglês em 1709. Antes mesmo da tradução deste relato, uma obra intitulada *Réponse aux faussetés et aux invectives qui se lisent dans la relation du voyage de Sorbière en Angleterre* viria a público em 1675 e seria catalogada no *Index* no ano de 1707 (MIGNE, 1847, p. 1167). O texto censurado

era uma tradução francesa da obra do bispo inglês, Thomas Sprat, historiógrafo da *Royal Society*, e que havia sido publicado em Amsterdã. Uma vez que o relato do médico francês consistia em um ataque satírico aos "indolentes" ingleses, Sprat prontificou-se em defender a Inglaterra e a honra da *Royal Society* (DOCHERTY, 1999, p. 23).

Na edição do *Index* de 1838, apenas quatro relatos de viagem foram considerados "livros perigosos", incluindo-se nesta lista o texto de Thomas Sprat. O conde de Volney, cujo relato de viagem foi analisado no Capítulo 2, teve duas obras censuradas pela Igreja católica. Um dos textos, impresso em 1799, possuía um caráter nitidamente político, mencionando o termo "revoluções" no próprio título [*Les ruines, ou méditations sur les révolutions des empires*]. A sua proibição ocorreu em 1821. Os "Índices" espanhóis foram particularmente virulentos contra essa obra (PUTNAM, 1907, p. 176). O outro livro referia-se à história antiga e foi censurado em 1826[62]. A sua narrativa de viagem, de outro modo, não teve o seu conteúdo condenado.

Uma vez que não eram considerados textos subversivos, os relatos de viagem puderam funcionar como fonte de informações para variados fins. Em muitas circunstâncias, as viagens tinham como objetivo a coleta de material para pesquisas científicas. Em casos como esses, os maiores patrocinadores das viagens eram justamente instituições voltadas à reflexão e à disseminação do conhecimento, como, por exemplo, a *Royal Society*, a *Académie Française*

[62] O livro em questão era *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*. Ver *Index librorum prohibitorum* (1838, p. 381).

ou a *Académie des Sciences*, também na França. As viagens, portanto, contribuíam para o desenvolvimento científico dos países europeus que as financiavam e durante os séculos XVII e XVIII ajudariam a perseguir um objetivo muito caro aos homens letrados: construir uma rede de troca de conhecimentos que não fosse afetada por barreiras de ordem nacional, religiosa ou histórica (MAYHEW, 2005, p. 74).

Essa rede de troca de informações – ou, como era conhecida, "República das Letras" [*Respublica litteraria*] – cuja "língua franca" era o latim (VAN DIXHOORN; SUTCH, 2008, p. 12), não era formada maciçamente por viajantes-autores. Não há dúvida, contudo, de que os temas discutidos por estes homens – e pelas mulheres, em uma parcela menor – também abarcavam as viagens, uma vez que os locais de reunião de seus membros compreendiam "lojas de impressão, salões, museus, bibliotecas, escolas, universidades e academias", lugares por excelência destinados ao debate sobre os livros recém-impressos (p. 12). Em relação à "República das Letras", houve a edição de um jornal especialmente dedicado a apresentar resenhas de novas publicações. O periódico *Nouvelles de la Republique des Lettres* [Notícias da República das Letras] passou a ser editado em 1684 pelo filósofo francês Pierre Bayle (1647–1706). Já na segunda edição do jornal, haveria a indicação de uma narrativa de viagem. Tratava-se de *Voyage de Grèce & du Levant*, do médico francês Jacob Spon, de 1677 (1686, p. 507).

Dada a importância da "matéria do fato" para a representação e para a descrição dos eventos observados, os produtos originados da viagem eram tanto capazes de

enunciar novos conhecimentos, como também de firmar "o crédito pessoal sobre o qual as trocas internacionais poderiam ter lugar" (LUX; COOK, 1998, p. 183). Como escreveram David Lux e Harold Cook, a "viagem, mais do que qualquer outra atividade, estabeleceu os vínculos fracos pelos quais o conhecimento poderia ser partilhado" (p. 183). Ou seja, embora os viajantes não fizessem parte de instituições de pesquisa, nem fossem necessariamente membros originários de altas camadas sociais, ainda assim cooperaram no "crescimento da rede de correspondência que sustentou o comércio filosófico ao longo do tempo e do espaço" (p. 183).

Considerados o custo acessível do livro impresso e o cenário de pálida vigilância sobre o seu conteúdo, não será plausível ainda afirmar que os relatos de viagem fossem vendidos em larga escala. A alternativa que se apresentava, então, era a partilha pública da obra. Isto é, a consulta ao material em bibliotecas e em gabinetes de leitura, a disseminação oral das informações e a leitura mesma em "voz alta" tornavam-se os meios apropriados de familiarizar-se com o conteúdo dos livros para aqueles que não podiam – ou não queriam – comprar o texto impresso. Passemos, então, ao exame dos locais e das formas com que a literatura de viagem circulava nas sociedades europeias no início e no correr da modernidade.

No século XVI, o polímata inglês John Dee (1527–c. 1609) havia proposto a criação de uma biblioteca nacional para a rainha Mary (CLULEE, 1988, p. 250). A sugestão não seria aceita, mas isso não impediu Dee de criar a sua própria biblioteca que reunia a "maior e a mais valiosa coleção de livros e de manuscritos" (SHERMAN, 1995,

p. 30). Eram ao menos três mil livros em vinte e uma línguas, "representando praticamente todos os aspectos da cultura clássica, medieval e renascentista" (RAVEN; SMALL; TADMOR, 1996, p. 64). A navegação era um dos temas de destaque em sua coleção. A "sala de biblioteca", como o próprio Dee chamava, era mobiliada com "equipamentos para a leitura, como mesas e caixas", a qual abrigava com frequência a presença de "residentes e visitantes associados" (p. 65).

Além de seus oito filhos e de seus empregados, é possível assegurar que Dee hospedava em sua casa mais de vinte pessoas que despendiam ali extensos períodos. Tratava-se de "estudantes, escribas ou assistentes de laboratório", já que a sua biblioteca também possuía um grande laboratório para procedimentos químicos e alquímicos. A biblioteca era frequentada também por "alguns dos mais eminentes estudiosos e políticos do período". Dentre os visitantes ilustres de sua biblioteca, figuravam o filósofo Francis Bacon (1561–1626), o escritor Richard Hakluyt (c. 1552–1616) e a própria rainha Elizabeth I e seu conselho privado. Este último caso se explica pelo fato de John Dee ter sido um grande mago da Inglaterra Elisabetana (RAVEN; SMALL; TADMOR, 1996, p. 62).

Além do laboratório, a biblioteca de John Dee era equipada com "globos, bússolas e instrumentos para observação e cálculo astronômicos"; com um local destinado a "cartas, selos e brasões" e, por fim, com uma variedade de "espelhos e maravilhas naturais". Portanto, como a maioria das bibliotecas do início da modernidade, esse espaço em que as obras textuais eram guardadas coexistia com "laboratórios, jardins e gabinetes de curiosidade", e

os seus leitores interagiam "com estudantes, visitantes e membros da casa" (RAVEN; SMALL; TADMOR, 1996, p. 69). A biblioteca desempenhava, então, a sua função de lugar de encontros e de trocas de conhecimentos.

O esforço para incrementar o número de obras impressas disponíveis veio em 1662, quando o "Ato de Licença" obrigava os tipógrafos a depositarem "cópias de todas as novas publicações na biblioteca real, a *Bodleian*, e na biblioteca da Universidade de Cambridge" (BARNARD; MCKENZIE; BELL, 2002, p. 336). A regra valeria também para a biblioteca da Universidade de Oxford (VAN GOMPEL, 2011, p. 69). A lei, em princípio, foi amplamente ignorada; mas, em 1694, com a nomeação de Richard Bentley como bibliotecário real, esta passou a ser aplicada de forma sistemática. Ainda que fosse desse modo, a cidade de Londres continuava sem uma biblioteca que pudesse ser reconhecida como pública. Nesse sentido, a iniciativa de manter manuscritos e livros feita pelos colecionadores privados tornava-se essencial na disseminação da leitura ou do conhecimento sobre o conteúdo das obras. A constituição de bibliotecas paroquiais, além disso, também se revelava uma alternativa viável para o grande público.

Se o esforço do próprio Estado em criar uma biblioteca pública caminhava de maneira vagarosa na Inglaterra, o mesmo não se pode dizer em relação à França. Ali o imperador Carlos Magno (c. 742–814) foi o primeiro soberano a criar uma biblioteca em seu palácio em Aix-la-Chapelle (BALAYÉ, 1988, p. 2). A biblioteca seria desfeita após a sua morte e os livros seriam vendidos em "proveito dos pobres". Contudo, a partir da aparição das universidades no século XII, ou mesmo no século XI, o empenho em

manter bibliotecas estimularia a formação de novos leitores. A "Bibliothèque du Roi" seria a primeira biblioteca real francesa, criada por Carlos V (1338–1380), a qual remonta às origens da "Bibliothèque Nationale" (BALAYÉ, 1988, p. 5). Ao longo do século XVII, haveria uma cooperação para o funcionamento da "nossa biblioteca pública". Isso pode ser percebido, por exemplo, no édito de 1617 que determinava a remessa para a "Bibliothèque du Roi" de dois exemplares de todos os livros que fossem impressos.

Não era apenas a coleção da biblioteca que crescia com o passar do tempo. A julgar por um documento produzido ainda no século XVIII, a presença do público também se fazia notar. No texto, afirmava-se que o "Gabinete de gravuras é aberto a todo mundo, nos mesmos dias e nos mesmos horários que a Biblioteca" (LE PRINCE, 1782, p. 227). Esta funcionava às terças e às sextas-feiras, entre nove horas e meio-dia. Ainda que fosse assim, o seu público corrente era aquele de sábios ou letrados. Para os que fossem à biblioteca, a liberdade de consulta era uma característica notória. Sobre isso, o viajante italiano e jovem numismata, Sébastien Bianchi, afirmava em 1687 que "o guarda da Biblioteca [do Rei] não lhe esconde nada e lhe dá a liberdade de consultar 'tudo o que ele vê'" (BARBIER; MONOK, 2005, p. 278). Em 1764, Voltaire afirmava que a "Biblioteca do Rei" era a "mais bela do mundo", menos em decorrência do "número e da raridade dos volumes do que pela facilidade e a polidez que os bibliotecários dispensam a todos os estudiosos" (p. 278).

Afora as bibliotecas – particulares e públicas –, outra forma de acesso ao livro, que não fosse a sua compra, era o uso de gabinetes de leitura. Tratava-se de um espaço

dentro das lojas dos livreiros destinado a receber leitores. O serviço era pago e o leitor se inscrevia para ler as novidades do mercado de impressos. Em 1750, em Metz [França], o comerciante de livros Nicolas Guerlache cobrava três libras por mês dos leitores – em sua maioria, “oficiais da guarnição” – que quisessem consultar “romances, relatos de viagem, ensaios filosóficos, panfletos políticos e obras eróticas” (CHARTIER, 2004, p. 204). As narrativas de viagem também faziam parte dos temas ofertados no gabinete de leitura de Abraham Fontanel que montara uma livraria em Montpellier, em 1772 (p. 204).

Na Inglaterra no mesmo período, outro fenômeno se fazia presente: o chamado “clube do livro” se disseminava em “pequenas cidades e em grandes vilarejos” (BREWER, 2013, p. 153). O clube se formava pela reunião da elite local, de “mercadores, agricultores ricos e da pequena nobreza” em estalagens ou em tavernas, onde eles escolhiam “as aquisições do clube, debatiam as questões do dia” e também comiam e bebiam (p. 153). Ao final do século XVIII, estima-se que mais de sessenta “clubes do livro” tivessem sido abertos em grandes e em pequenos centros da Inglaterra. Em 1821, seriam cerca de oitocentos clubes (CLARK, 2002, p. 109). Clubes como esses se tornavam importantes sociedades de partilha do conhecimento, ajudando, portanto, a formar a opinião de seus associados.

Como as bibliotecas e as sociedades literárias quase sempre se resumiam em locais frequentados por eruditos ou letrados, outra alternativa – simples, barata e mais popular – de entrar em contato com as narrativas de viagem era através das bancas de livros. Dentre as suas pilhas de jornais, de gazetas e de livros, encontravam-se materiais

impressos de geografia, de história antiga e moderna, além de "narrativas de viagem e escritos imaginativos criados em lugares exóticos" (DOOLEY; BARON, 2001, p. 227). Se os vendedores ambulantes podiam carregar livros das bancas para casas de cafés ou para locais movimentados – e isso era visto como uma desvantagem em relação a uma loja de livros –, é certo que os clientes também pudessem manusear as obras de maneira mais livre. Além dos títulos em língua nacional, esses vendedores ambulantes exibiam também livros estrangeiros adquiridos, sobretudo, na feira de Frankfurt, a maior feira de livros desta época. Alguns livreiros eram mesmo especializados em livros estrangeiros. Dado este cenário, é certo que impressores e livreiros colhiam "lucros significativos a partir dos livros de viagem" (COLE, 1972, p. 67).

Como escreveu Daniel Woolf, não havia nada que substituísse uma visita a um vendedor de livros. As instalações das lojas de livros eram "espaços sociais que, assim como as casas de café e os clubes, tinham um lugar na criação da 'esfera pública' da vida intelectual inglesa" (2005, p. 263). Na Inglaterra, além das áreas urbanas, havia vendedores ambulantes de livros também nas áreas rurais. No caso das bancas de livros, a atração dos clientes ocorria ademais pela venda de outros produtos que não os textos impressos. Materiais de escritório, bilhetes de loteria e mesmo drogas ficavam sobre o balcão à disposição dos consumidores (ELIOT; ROSE, 2009, p. 247). Lembremos ainda o personagem de quatorze anos citado por Woolf. William Stukeley passeava por Londres entre 1700 e 1701, e, dispondo de tempo e de dinheiro, circulou por bancas de livros em St. Paul's e em Westminster.

O garoto encheu os seus bolsos com livros, além de adquirir uma “variedade de bússolas, microscópios e outros instrumentos científicos” (WOOLF, 2005, p. 256). Desse modo, entre um produto e outro, os livros poderiam ser consultados.

Paris possuía uma vantagem em relação ao comércio de livros feito em Londres. No século XVIII, a cidade se tornava um local de visita frequente para os turistas. Assim, as lojas de diversos produtos – incluindo as de livros – transformavam-se em destinos “quase obrigatórios” e atraíam também turistas estrangeiros (COQUERY, 2004, p. 77). O escritor francês Louis-Sébastien Mercier (1740–1814) deu o seu testemunho sobre o crescimento do mercado de livros, afirmando que se lia “dez vezes mais em Paris” neste momento do que cem anos antes, “quando se considera a infinidade de pequenas livrarias espalhadas em todos os lugares, assentadas em barracas nas esquinas das ruas e por vezes ao ar livre, vendendo livros velhos ou panfletos novos que se sucedem sem interrupção” (1781-1788 apud MAILLARD; MONOK; NEBBIAI, 2009, p. 30). Para Mercier, os clientes eram como “imãs” que ficavam em torno do balcão incomodando o vendedor. Ali eles permaneciam por horas, inclinados sobre os livros, “percorrendo os folhetos” e decidindo com antecedência sobre o “seu mérito e o seu destino” (p. 30).

Nesses espaços, ocorria uma “sociabilidade espontânea”, uma “ânsia por consumir livros e publicações empilhados nas barracas”, onde se desenvolviam debates apressados (ROCHE, 1987, p. 198). Como os vendedores emprestavam livros baratos – ou de segunda-mão – por um dia ou mesmo por uma hora, o estímulo necessário

para tais debates mantinha-se sempre inflamado. Para muitos leitores de classes baixas, os livreiros e os vendedores de pequenas lojas e de barracas de livros – comerciantes estes que propiciavam o empréstimo de livros – transformavam-se em fontes importantes pelas quais se obtinham informações sobre "o último romance, o panfleto político ou a folha de escândalo" (MELTON, 2001, p. 107). Em Londres, algumas livrarias emprestavam aos seus leitores "até dois livros por dia, a uma taxa anual de 16 xelins", um valor bastante acessível para clientes das classes trabalhadoras (p. 109).

Verifica-se, portanto, que a leitura de um livro não era feita apenas pelo proprietário de tal material. Aqui, passamos ao segundo grupo de receptores das obras de viagem citado antes: aquele que recebia informações sobre o texto por sua disseminação social. Era recorrente que os livros fossem apresentados em "rituais, espaços públicos e em locais de trabalho" (CHARTIER, 1992, p. 19). Nesses casos, a leitura do texto e o uso das imagens presentes nele tornavam a matéria escrita acessível tanto para os não letrados quanto para aqueles que teriam uma compreensão rudimentar do significado do texto, caso tentassem desvendá-lo sozinhos. Pode-se assumir, por conseguinte, que o acesso ao texto nesse momento não se resumia em uma leitura "individual, silenciosa e solitária", nem supunha "necessariamente a alfabetização" (CHARTIER, 2004, p. 11). Esta posição é compartilhada por Elizabeth Eisenstein que acentua a presença da "palavra falada" na cultura letrada, na qual a leitura de um livro em "voz alta" ainda mantinha espaço (2005, p. 8).

A leitura em “voz alta” ocorria em tavernas e em praças das cidades, mas se dava também em “salas de aula, igrejas, Cortes, grandes salões e mesmo em escritórios” (HACKEL, 2005, p. 47). No século XVI, o já citado cronista inglês Raphael Holinshed afirmava que, caso um estrangeiro entrasse na Corte da Inglaterra, deveria “se imaginar mais em alguma escola pública das universidades – onde muitos emprestavam os ouvidos a alguém que lê – do que dentro de um palácio de príncipes, se você a compara com a [Corte] de outras nações” (p. 47). Dentre os formatos de obras lidas oralmente, estavam “livros pequenos e panfletos – geralmente escritos de forma anônima e impressos em papel barato”. O tema religioso era muito presente nesses círculos de leitura, além de “contos, fábulas ou misturas de fato e ficção que forneciam entretenimento” (ROESSLER; MIKLOS, 2003, p. 23).

As narrativas de viagem – assentadas em episódios curiosos sobre as sociedades estrangeiras – eram uma fonte potencialmente rica para esse cenário de leitura oral. Mas ainda que os temas tratados pelos relatos instigassem o interesse do público, não há elementos amplos e fortes o suficiente para afirmar sobre a sua presença em tais círculos de leitura. De outro modo, dada a frequência com que os relatos eram impressos e a disponibilidade de formatos com preços razoáveis, as narrativas tornavam-se temas propícios a um espaço que vinha ganhando adeptos entre os europeus: as casas de café. O crescente interesse por essa bebida foi acompanhado de perto pela incitação aos encontros sociais e pelos debates sobre os assuntos correntes do momento. Café e leitura transformavam-se, assim, em um par estimulante.

Sabemos, por meio de uma testemunha da época, que nos primeiros anos do século XVIII havia mais de oito mil casas de café nos arredores de Londres (HARRIS, 2000). Nesses lugares, até mesmo os mais "socialmente humildes" podiam ter acesso "aos últimos panfletos e jornais", além de ouvirem e discutirem os acontecimentos que lhes eram contemporâneos. Não sem razão, a primeira pergunta que o dono de um café fazia aos seus clientes era "quais são as notícias que você tem, senhor?" (FOX, 2000, p. 376). Nas casas de café, podia-se contar com a presença do já citado viajante inglês Henry Blount – um dos proponentes e entusiastas em beber café[63] –, como também com um público não viajado, mas interessado nos costumes de povos distantes, cuja matéria se transformava em tema de curiosidade e de debate (COWAN, 2005, p. 20). Já em Paris, em 1720, havia 280 casas de café, número que chegaria a novecentos em 1789. Esse crescente interesse pelo café ajuda a entender o empenho do viajante francês Jean de La Roque – citado no Capítulo 2 – em buscar uma alternativa para a importação de café diretamente dos fornecedores do Iêmen.

Em Londres, a casa de café nomeada *Lloyd's* converteu-se em um lugar de encontros de negociantes de classe média e de comerciantes, enquanto outros cafés atraíam "escritores, artistas e políticos", o que os colocava no centro da vida urbana do século XVIII (ALBALA, 2003, p. 84). O *Child's* café, também em Londres, "tornou-se o

[63] No retorno de Henry Blount para a Inglaterra, "ele se tornou um dos primeiros proponentes do consumo do café, e um frequentador assíduo das primeiras cafeterias" (COWAN, 2005, p. 19).

lugar favorito de médicos e membros da *Royal Society*" (O'BRIEN, 2001, p. 268). Nesses espaços, fomentavam-se discussões sobre a política, sobre as últimas iniciativas dos "virtuosos" ou sobre um novo remédio. Folhetos e periódicos eram especialmente consultados. Diferentemente das bibliotecas privadas ou públicas, as casas de café incitavam – além da leitura silenciosa – a leitura oral, promovendo, então, "uma oportunidade de se conversar sobre aquilo que havia sido lido" (PARK; DASTON, 2006, p. 321). Uma leitura desse tipo poderia não apenas transformar o significado do texto como criar representações a partir dele. Esse tema será retomado quando da discussão sobre representação e imaginário.

Na obra do filósofo alemão Jürgen Habermas, as casas de café foram consideradas parte importante da composição da "esfera pública". As casas de café na Inglaterra, assim como os *salons* na França, são vistos por Habermas como "centros de crítica" – inicialmente literários e, depois, políticos –, nos quais emergiu "entre a sociedade aristocrática e os intelectuais burgueses certa paridade" na educação (1991, p. 32). No seu livro, originalmente publicado em 1962, Habermas defendia que, entre os frequentadores das casas de café, estavam também "estratos mais amplos da classe média, incluindo artesãos e comerciantes" (1991 p. 33). Ainda que fosse assim, o próprio Habermas deixara ressaltada a função destacada da classe burguesa na composição do espaço "público". O que estudos recentes têm mostrado, contudo, é que as casas de café eram mais "acessíveis" do que o autor assumira inicialmente (COWAN, 2004, p. 345).

Considerar tal afirmação implica, por conseguinte, assumir que a disseminação de informações – e dos

debates que dela seguiam – ocorria entre classes sociais heterogêneas e não apenas entre restritos grupos de eruditos presentes em bibliotecas ou em sociedades literário-científicas. Lembremos que uma das críticas feitas às casas de café era justamente a "associação promíscua" que ali se dava entre pessoas de diferentes "graus da escada social", desde o artesão até o aristocrata (KLEIN, 1996, p. 35). A ampliação da diversidade social concorria em importância com os temas lidos ou discutidos nas casas de café. Um dos "tópicos favoritos" nesses lugares eram os relatos sobre "países e culturas estrangeiras" (COWAN, 2005, p. 108). Quem nos serve de testemunho é Samuel Pepys (1633–1703), integrante da marinha inglesa, além de presidente da *Royal Society* entre 1684 e 1686.

Samuel Pepys foi um dos primeiros ingleses devotados a beber café. Na casa de café *Cornhill*, Pepys ouviu o "Tenente Collonell Baron contar histórias muito boas de suas viagens sobre as altas colinas na Ásia, acima das nuvens" (COWAN, 2005, p. 108). Esse exemplo indica uma prática que, de acordo com seu o *Diário*, era recorrente: ele nunca mencionou ter lido um jornal dentro de uma casa de café. Ele preferia, ao contrário, ouvir e discutir as notícias no "cenário mais público da cafeteria". Em outra ocasião, Pepys teve a chance de se encontrar com o já citado viajante inglês Henry Blount, "um dos primeiros ingleses a beber café durante as suas viagens pelo Levante". Blount pôde contar a ele "histórias do Egito e outras coisas". As casas de café resumiam-se, portanto, em um "novo local para o consumo de contos de viagem que foram fundamentais para a cultura virtuosa" (COWAN, 2005, p. 108).

As ligações entre as casas de café europeias e as viagens para o Levante estavam além das discussões tecidas sobre os livros originados destas últimas. Uma vez que o Império Otomano – e, em menor medida, o Império Persa – haviam inspirado o consumo de café na Europa, a presença de elementos islâmicos nos cafés europeus seria constante. Nesse sentido, a literatura de viagem ou os viajantes, eles mesmos, tornavam-se o elo forte entre o conhecimento sobre o café, os costumes das sociedades estrangeiras e o espaço para apreciar a bebida em solo europeu. Como afirmou Brian Cowan, os "viajantes virtuosos e, ainda mais, os leitores virtuosos de literatura de viagem e de relatos sobre as mercadorias de culturas exóticas, foram os primeiros ingleses a aprender sobre, a escrever sobre, e, de fato, a beber café" (2005, p. 14). Foram estes virtuosos, como nomeia Cowan, que apoiaram o uso da nova mercadoria, mesmo quando as suas propriedades médicas foram postas à prova por ditames neoparacelsistas – contrários ao seu caráter de droga exótica – ou quando comerciantes reprovaram o seu consumo, temerosos pelo excesso de importações.

O estabelecimento de cafés na Europa abriu espaço para o incremento de elementos de tendência orientalista. Dentre eles, dois merecem destaque: um em razão das circunstâncias em que o café era apreciado e outro por reforçar uma imagem já muito discutida até aqui. O primeiro caso refere-se à acolhida dada aos "estabelecimentos que ofereciam banhos turcos em suas instalações" (COWAN, 2005, p. 116). Os banhos espalhados pela Europa haviam sido fechados durante o período medieval em resposta ao medo de transmissão de doenças, como a peste e a sífilis,

além de incitamento à prostituição. No início do século XVII, contudo, tanto o esforço dos médicos em "reabilitar a reputação dos banhos quentes" quanto os relatos dos viajantes sobre o uso dos banhos públicos entre os muçulmanos contribuíram para a retomada de seu uso na Europa (COWAN, 2005, p. 116-117). Nesses banhos, a oferta de barbeiros, massagistas e de tratamentos terapêuticos vinha acompanhada certamente de café e de outras bebidas quentes.

O segundo elemento, já muito mencionado nos dois primeiros capítulos, era o caráter sexual associado aos comportamentos cotidianos dos muçulmanos, em particular dos turcos. As casas de café na Ásia não eram apenas vinculadas ao uso de drogas, tais como o ópio e o tabaco – o que levava, portanto, à criação de imagens de deleite ou de alucinação –, como também eram relacionadas a um comportamento licencioso. Sobre isso, os relatos de dois autores são exemplares. O primeiro deles é de George Sandys, poeta inglês que viajou pelo Império Otomano em 1610, permanecendo ali por um ano. Sandys afirmava que os turcos não possuíam tavernas, mas tinham as suas casas de café que se assemelhavam às primeiras. A afirmação sobre o teor sexual desses lugares vinha logo em seguida, pois o autor acreditava que os donos dos cafés mantinham nesses locais "belos rapazes" com a intenção de adquirirem clientes (SANDYS, 1615, p. 66).

Antes de Sandys, outro inglês, Sir Anthony Sherley (1565–1635), já havia feito apreciações a respeito do café e das casas de café na Ásia. Embora o título de seu livro se referisse às aventuras na Pérsia, os seus comentários sobre essa matéria se originavam de sua passagem pela cidade

de Alepo, na atual Síria. Ainda que não tivesse apreciado a bebida, Sherley acreditava que ela era "muito saudável". O ambiente em que o café era servido, de outro modo, fora reprovado pelo viajante. Ele assegurava que os donos dos cafés mantinham rapazes nesses espaços. Em alguns cafés, havia doze jovens, e o número variava de um café para outro. Os rapazes, que se apresentavam bem vestidos, eram chamados de *Bardashes* e eram "usados" de "maneira bestial no lugar das mulheres", pois durante todo o verão os turcos mantinham "as suas mulheres muito fechadas em suas casas e fazem uso dos garotos" (SHERLEY, 1613 apud ROSS, 1933, p. 112). Cabe lembrar que o termo *bardash* significa homossexual masculino.

Afora os cafés, nos espaços públicos também era possível verificar informações impressas. A população participava das transformações operadas pela impressão de textos no momento em que avistava cartazes nas ruas ou quando ouvia comentários sobre determinada imagem no pasquim. Por tais razões, a oportunidade de acesso aos textos impressos para as pessoas não alfabetizadas era muito maior na cidade do que no campo. Como afirma Natalie Zemon Davis, o artesão urbano tinha maior probabilidade de se deparar com um livro impresso em francês do que o teria um camponês. Este poderia ter familiaridade com manuscritos redigidos em provençal, mas não com um "Calendário" impresso (1990, p. 174)[64]. No caso

[64] O calendário citado por Davis refere-se ao *Calendrier des bergers*, protótipo do almanaque francês publicado pela primeira vez em 1491. Os temas do *Calendrier* reuniam tanto danças macabras quanto tratados de astrologia e cosmologia, além de agricultura e de escritos sagrados. Sobre isso, ver Ribémont, 2008, p. 2.

da França, David Hall cita uma diferença de alfabetização entre o norte e o sul, pois aquela região era mais letrada do que esta.

Transportadores profissionais, vendedores ambulantes e comerciantes viajantes eram frequentemente mediadores dos assuntos, das informações circulantes e elos de redes de comunicação da forma como outras poucas fontes poderiam ser (FOX, 1997, p. 602). Os comerciantes e os viajantes exerciam o papel de facilitadores da informação "boca a boca" na medida em que possuíam contato regular com Londres, "o centro onde a maior parte das notícias era gerada e [local de] origem de muita especulação política" (FOX, 1997, p. 603). Um visitante em Londres em 1631 assegurava que em várias partes desta cidade os "homens vão dizer-lhe mais coisas do que todo mundo". Sobre o *Exchange*, um entreposto onde agentes e comerciantes se encontravam para fazer negócios, o visitante completava: "todos eles desejam notícias" (FOX, 1997, p. 603). Como os magistrados bem sabiam, era precisamente pelo "contato casual e pelo questionamento feito aos viajantes, que a informação e o rumor na maioria das vezes se espalhavam por todo o país" (FOX, 2000, p. 342).

É certo que nem sempre as viagens foram bem-vistas pelos europeus, e esta postura não se referia somente ao conteúdo publicado pelos viajantes. O próprio fato de se viajar não era tomado como uma atividade proveitosa. Entretanto, em meados do século XVII, na Inglaterra, as apologias sobre os perigos da viagem deram lugar à exaltação de seus usos educacionais e de suas vantagens. René Descartes (1596–1650) também defendia a viagem como um "aprendizado filosófico", argumentando sobre o seu valor educativo e epistemológico (NEWMAN, 2007,

p. 113). A partir de então, os relatos de viagem transformaram-se em um dos elementos responsáveis pela "captura e consolidação em textos dos elementos da tradição popular oral", na forma como esses eram encontrados por estudiosos e por turistas (FOX; WOOLF, 2002, p. 30).

Além de propiciar a concatenação dos vários episódios empíricos, as viagens também se revelavam matéria para conversas. Os que viajavam compartilhavam frequentemente as suas experiências em salões e em Cortes. Dado o caráter de prestígio das conversas sobre o tema das viagens, o assunto era mencionado nos discursos até mesmo daqueles que não haviam vivido tal experiência. Se esse tipo de prática gerava a descrição de viagens fantasiosas – como mencionei no início deste item –, aqueles que tinham de fato empreendido uma viagem eram vistos como importante fonte de conhecimento sobre as sociedades estrangeiras. É o caso do joalheiro Jean Chardin que em sua estadia em Londres "impressionou os seus convidados como um cronista confiável de suas viagens que eram, nas palavras de John Evelyn, 'não inclinadas a falar sobre maravilhas'" (AMES; LOVE, 2003, p. 50). Isso não impediu, contudo, que o próprio Chardin se apresentasse na *Royal Society* vestindo um traje persa completo.

As conversas sobre viagem não eram exclusivas, por suposto, das classes sociais abastadas. Como lembrou Adrian Johns, as inovações suscitadas pela impressão dos textos "coincidiram com e reforçaram as transformações na vida do estudioso e também do artesão" (apud PARK; DASTON, 2006, p. 323). Com o aumento no número de impressões textuais, cresciam também as trocas de informação entre as classes trabalhadoras. Entre o início do

século XVI e o fim do século XVII, "o mundo daqueles nos níveis mais baixos e menos alfabetizados era fundamentalmente permeado pela palavra escrita" (FOX, 2000, p. 50). De maneira corrente, as Bíblias, os livros de trabalho e os *Livros de horas*[65] se faziam presentes também entre estes grupos sociais. O anseio por informações era notório. Não sem razão, um panfleto do século XVII trazia uma mensagem que era comum no início das conversas travadas neste período: quais são as novidades? (FOX, 2000, p. 341).

Em virtude da importância crescente do texto impresso, outro ambiente de disseminação de informações era o próprio local em que os livros eram reproduzidos. As tipografias se estabeleciam de modo geral em prédios que eram originalmente casas e que assim permaneceram. Ou seja, acima da oficina, estava a casa do "mestre impressor e de sua família". Além disso, e de forma não incomum, moravam ali também os aprendizes e os jornaleiros. Essa contiguidade entre os aposentos doméstico e profissional era usual em toda a Europa ocidental. Em Paris, "tipógrafos frequentemente trabalhavam em edifícios que não eram apenas casas, mas também locais de serviço, com a prensa no segundo andar e a livraria no primeiro" (JOHNS, 1998, p. 75). Na Inglaterra, tal proximidade entre o espaço de trabalho e o da casa levou à criação de "estruturas e linguagem da família", com os livreiros dirigindo-se aos artesãos como irmãos. Na França, do mesmo modo, as guildas em que os artífices se uniam seriam

[65] O *Livro de Horas* era um "manual popular de devoção privada durante a Idade Média", no qual havia oito devoções à Virgem Maria, as quais deveriam ser feitas em diferentes momentos do dia, daí o seu nome (BACKHOUSE, 1997, p. 5).

comumente conduzidas por uma “mãe” (JOHNS, 1998, p. 76). Depreende-se desse cenário que os assuntos compartilhados no ambiente de trabalho tinham acesso direto ao ambiente da casa.

Já no caso de uma tipografia instalada em local estritamente profissional, como era aquela de Lyon no século XVI, as trocas de informações eram potencializadas pelo número de funcionários. Ali havia cerca de seiscentos empregados que incluíam homens de vários níveis sociais: além dos “grandes comerciantes-editores” e dos “tipógrafos-editores independentes”, trabalhavam também “os mestres artesãos e os oficiais tipógrafos que junto com outros artesãos eram agrupados como ‘povinho’ – o *menu peuple*”. Não nos esqueçamos, por fim, dos “diaristas não qualificados” (DAVIS, 1990, p. 11). O tema das viagens ganhava reforço, uma vez que não se fazia conhecido apenas como objeto de impressão, mas também como matéria empírica das classes trabalhadoras.

Ocorre que desde o século XV havia um impulso para a publicação de autobiografias populares. Desfrutando de maior estímulo entre os protestantes – mas, ainda assim, presentes entre membros de ordens baixas das sociedades católicas –, esses textos se disseminavam pela Europa. Para além das formas nas quais eles eram publicados, o que nos interessa particularmente é o papel que a viagem ganhava na construção dessas autobiografias. A viagem era “de fato tão importante na autobiografia do artesão que se pode propriamente se referir a ela como uma literatura de deslocamento, em vários sentidos do termo” (AMELANG, 1998, p. 124). A julgar pela informação de Jonathan Dewald sobre o fato de a literatura de viagem ser o segundo

gênero mais vendido no início da modernidade – atrás apenas da História (2004, vol. 6, p. 68) –, é válido apontar que as autobiografias se utilizavam do sucesso desfrutado por tal literatura para projetar-se no mercado editorial. Se inicialmente esses trabalhadores não possuíam visibilidade e interesse dos publicadores, isso se transformou com a propagação dos escritos populares.

Como pudemos notar até aqui, os espaços de convívio entre variados grupos sociais foram cruciais na disseminação das informações contidas nos materiais impressos. As notícias eram, nas palavras de John Sommerville, o "caminho normal para iniciar uma conversa" (1996, p. 75). Seguindo esse raciocínio, Robert Park, referindo-se à dinâmica de funcionamento dos cafés, afirmou que, uma vez começado o debate, "o confronto de opiniões e sentimentos que a discussão invariavelmente evoca geralmente termina em algum tipo de consenso ou opinião coletiva, o que chamamos de opinião pública" (1940, p. 677). Não temos, por suposto, elementos suficientes para precisar o nível de homogeneidade a que tais conversas chegavam, especialmente no que concerne às viagens. De todo modo, somando-se a receptividade desse gênero literário às informações trazidas por seus autores, consegue-se desenhar o conjunto de referências persistentes sobre as sociedades islâmicas. É sobre este tema que me deterei agora.

3.5 Impressões orais nas narrativas de viagem

Até o momento, foram apontadas as características referentes ao texto de viagem, assim como as imagens

construídas neles sobre as sociedades islâmicas e o espaço de circulação de tais imagens. Com esses elementos circunscritos, será necessário se perguntar sobre a relação tecida entre o texto e o público. Para discutir este item, farei uso da análise sobre hermenêutica de Paul Ricoeur que não resume a problemática do texto à escrita, mas o faz em consonância com a fala. O objetivo, portanto, será apontar as relações que conectam os componentes internos do texto com as formulações orais circulantes neste período. A questão que pretendo examinar por ora será: o discurso textual permite que sigamos os rastros da fala impressos ou implícitos nele?

As narrativas de viagem mencionadas até agora foram elaboradas por autores que viveram em uma dada extensão temporal e, como ressaltado antes, são resultado, portanto, de tal tempo histórico. Sendo assim, nenhum de seus autores estava imune à influência do cenário social em que escreveram seus textos. Nesse sentido – e considerando os ambientes de trocas de informações frequentados por tais personagens –, não será precipitado lançar a hipótese de que determinadas impressões orais possam ser encontradas, em maior ou em menor medida, nos relatos produzidos por esses viajantes-escritores.

Quando voltamos aos textos, essas ideias circulantes no meio social tendem a se desenhar. Entendo por ideias circulantes não apenas as referências que eram extraídas de outras obras, mas também informações que extrapolavam os textos à medida que compunham um cenário de impressões orais[66]. Se o primeiro caso pode ser verificado

---

[66] Aqui caberia considerar, por suposto, a ideia de circularidade entre cul-

à exaustão, como já citei nos Capítulos 1 e 2, este último elemento é apreendido a partir de pistas dadas nas narrativas. Uma dessas ideias que indicam ganhar corpo fora do texto é encontrada em Henry Blount. Logo no começo de seu livro, ele se propôs investigar a seguinte questão: o "jeito turco" parecia bárbaro, "como *nos* é dado a entender" ou seria esta outro tipo de civilização, diferente da europeia? (BLOUNT, 1636, p. 2, grifo meu).

Essa afirmação de Blount, no que se refere ao "nos é dado a entender", indica que a sua viagem foi motivada pela possibilidade de investigar uma ideia que percorria a sociedade inglesa e, de forma ampla, a Europa ocidental. Afinal, ele registrou na narrativa uma informação que indicava ser compartilhada com os seus futuros leitores. Nesse sentido, pode-se sugerir que a observação feita pelo advogado fazia parte de um grupo de informações – que possuía algum grau de homogeneidade – a figurar no pensamento e no quadro de transmissões orais da sociedade inglesa.

Exemplo similar pode ser encontrado no texto do joalheiro Jean Chardin. No Capítulo 1, assinalei a informação dada por ele acerca do serralho no tomo oitavo de sua obra. Comungando a afirmação com o seu leitor, Chardin alegava que "*nós* atribuímos uma ideia de Luxúria" a tal espaço, mas este significava "entre os Orientais, Palácio, ou Hotel [habitação ampla]" (1711, tomo 8, p. 191, grifo meu). Não é demais lembrar que o mesmo Chardin, no "quadro de conteúdos" de sua obra, chamava

---

tura "subalterna" e "hegemônica" explorada por Carlo Ginzburg e, antes dele, por Mikhail Bakhtin. Ver *Prefácio à edição italiana* de *O Queijo e os Vermes* (GINZBURG, 2006, p. 11-26).

a atenção mais uma vez para o significado equívoco sobre o serralho. Ali se apontava a "ideia falsa que *nós* temos quanto ao significado desta palavra" (p. 191, grifo meu).

No século XVIII, as pistas sobre o "pensamento europeu" a respeito dos islâmicos continuaram a aparecer. Dessa vez, é Mary Montagu quem nos indica as impressões dos ingleses sobre os turcos. Na *Carta LVIII* de seu texto, a autora escrevia a um conde: "eu realmente posso informá-lo, senhor, que os turcos não são tão ignorantes como *imaginamos* que eles sejam em matéria de política, ou de filosofia, ou mesmo de bravura" (MONTAGUE, 1763, vol. 3, p. 70, grifo meu). É certo que o grupo referido pelo pronome "nós" do texto de Montagu variou ao longo das suas cartas. A autora o utilizou tanto para indicar os ingleses quanto as mulheres inglesas, a sua comitiva e os próprios viajantes. De todo modo, o sujeito fica evidente no contexto de cada carta. O que se torna relevante para os objetivos aqui expressos é a recorrência do emprego da palavra *fancy* [imaginação].

Não foi apenas Montagu quem *imaginou* determinadas características sobre os turcos. Outra passagem do texto de Blount – ainda que não desenvolvida pelo autor – permite que se pense em como as impressões sobre os turcos se propagavam entre os ingleses ou mesmo entre os europeus. No momento em que o autor demarcava as distinções entre os europeus e os turcos, ele fazia notar o "diferente deleite e tensão da nossa *fantasia* a partir deles" (BLOUNT, 1636, p. 85, grifo do autor). É importante lembrar que a palavra traduzida como fantasia [*fancy*] aparece em outros momentos do texto para indicar a ideia de construção ou mesmo de criatividade. Ainda que seja

assim, é possível acreditar que a fantasia para Blount partia de algo concreto e se transformava a ponto de não indicar necessariamente este dado inicial. Isso significa que tal formulação estaria mais próxima de uma apreensão não sensível da realidade. O tema da imaginação será retomado nos dois itens finais deste capítulo.

Por fim, encontramos em William Lempriere mais um indício do "pensamento europeu" sobre os islâmicos, dessa vez, tendo-se os mouros do Norte da África como o objeto de análise. O médico inglês afirmava que os mouros permitiam cultivar um "preconceito que é muito comumente atribuído aos Muçulmanos em geral", isto é, a crença de que "as mulheres são completamente uma espécie inferior de animais, meramente criadas para serem escravas dos prazeres masculinos" (LEMPRIERE, 1800, p. 275). Sendo assim, a salvação delas não era de fato importante, e era com esse sentimento que os homens se comportavam em relação às mulheres, em todas as situações.

Essas pistas são importantes para se pensar a rede de circulação das informações presentes nas sociedades europeias e nas narrativas de viagem. O fato de os autores concederem destaque aos temas citados anteriormente nos indica que tais afirmações faziam parte do cenário de impressões orais que corriam a sociedade europeia nos séculos XVII e XVIII. Portanto, teríamos não apenas um conjunto de observações empíricas sobre as sociedades visitadas, mas também a interferência de ideias exteriores ao texto e que denotariam uma forma de pensar de seus autores *e* da sociedade em que eles se inseriam.

Os exemplos dessas ideias circulantes, somados ao repertório de tais narrativas, são dois componentes necessários para pensar a constituição de um imaginário sobre

o harém. Mas eles devem ser relacionados a um terceiro item: o compartilhamento dessas declarações. Nesse caso, deve-se questionar: as ideias mencionadas nas narrativas eram disseminadas pela sociedade de forma ampla, de modo a se fazerem conhecidas também pelas camadas "populares" ou, como chamou Carlo Ginzburg, pelas "classes subalternas" (2006)? Afinal, um camponês, morador de uma cidade distante de Londres ou de Paris, poderia ter acesso às informações presentes em um relato de viagem? Ao lado disso, devemos questionar se o texto era reflexo do que pensavam as sociedades inglesa e francesa – incluindo o camponês – sobre o harém durante os séculos XVII e XVIII. Portanto, vale a questão: a que "nós" esses autores se referiam quando pensavam nessas ideias partilhadas?

Considerando como exemplo o camponês já citado – grupo que compunha entre 80% e 90% da população da Europa neste período (BURKE, 2009, p. 57) –, é fato que ele poderia tanto comprar um livro de viagem[67] quanto tomar conhecimento de seu conteúdo por um mecanismo que não fosse a sua leitura. A transmissão de imagens feita de uma pessoa para outra seria o meio empregado nesse caso. Contudo, se já consiste em tarefa difícil precisar a importância da leitura para o campesinato de uma forma geral, fazê-lo em relação aos livros de viagem, especificamente, torna-se improvável. Nesse sentido, não será adequado assumir que as ideias desse gênero literário fossem

[67] O camponês Claude Dumesnil, nascido em 1653, não só possuía uma pequena biblioteca como também alguns livros de viagem (GOUBERT, 1986, p. 113).

conhecidas por todos os grupos sociais. E ainda que considerássemos tal hipótese, não equivaleria a assegurar que todos concordassem com essas ideias e as disseminassem.

Diante disso, um problema central se revela. Dado que a cultura da maior parte da população era eminentemente oral, como verificar as balizas do "pensamento europeu" ao longo da modernidade, tendo-se como fontes principais os textos de viagem? Trata-se de dificuldade similar àquela imposta ao trabalho de Ginzburg ao estudar a vida de um moleiro friulano queimado por ordem do "Santo Ofício", no século XVI. Para contar a história de Domenico Scandella (ou Menocchio), Ginzburg utilizou os processos inquisitoriais, além de documentos sobre as "suas atividades econômicas, sobre a vida de seus filhos", páginas escritas pelo próprio Menocchio e "uma lista parcial de suas leituras". A diferença evidente entre este estudo e o tema abordado aqui é que as fontes usadas por Ginzburg retratavam abertamente a figura do moleiro, enquanto as narrativas de viagem não fazem menção direta aos camponeses.

Os limites do uso de tais fontes empregadas com o objetivo de se circunscrever o "pensamento europeu" na modernidade são evidentes. Não quero afirmar com isso que as narrativas de viagem não estivessem refletindo as estruturas de pensamento de um grupo maior do que cada viajante. É certo que os viajantes relatavam um modo de agir e revelavam a opinião geral de uma classe, mas não de todas as classes europeias. Portanto, mesmo havendo uma circularidade cultural entre as várias camadas da sociedade, ou seja, mesmo existindo o "influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica" (GINZBURG,

2006, p. 15), isso não pode ser assumido como indício de homogeneidade das ideias compartilhadas pela elite e pelo campesinato.

Decorre daí que as ideias circulantes nas narrativas de viagem implicavam certamente uma forma de pensar, de representar o harém islâmico na modernidade. Entretanto, pode-se apenas universalizar o alcance desse conjunto de representações hegemônicas entre os grupos letrados e aqueles próximos à influência direta da leitura dos relatos e das conversas sobre esses relatos. Generalizar tal assertiva para todas as classes sociais europeias no período tratado aqui não consistiria apenas em um erro como se resumiria em uma reflexão apressada, pouco afeita às complexidades culturais dessas sociedades.

Uma vantagem no emprego das narrativas de viagem como fontes documentais é justamente o caráter heterogêneo de seus autores. Como pudemos notar, a publicação de um relato de viagem não estava restrita a uma pequena elite política ou econômica. Ainda que a viagem e a posterior publicação do texto estivessem circunscritas ao grupo capaz de financiar o seu deslocamento a outro país e habilitado a registrar esta experiência em texto, tais condições não eram impeditivas para as camadas populares. Sendo assim, dentro desse imenso grupo de textos, há aqueles que são resultado da viagem de artesãos – como ocorrera com Thomas Dallam – e nos ajudam a verificar o entendimento sobre o harém entre os indivíduos desta camada social.

O fato de não se poder indicar com precisão o nível de conhecimento e de leitura das narrativas de viagem dentre as classes populares não corresponde, em absoluto, à completa ausência deste gênero em tais comunidades.

Cito, uma vez mais, o caso do camponês Menocchio. Mesmo sendo um homem de posses modestas e não muito familiarizado com a escrita, uma de suas leituras indicadas ao inquisidor do "Santo Ofício" referia-se à obra "As viagens de John Mandeville" (GINZBURG, 2006, p. 83). Este texto foi originalmente compilado em francês por volta de 1360 e consistia em um relato sobre o Levante no período medieval. O sucesso da obra foi tão grande, que a sua tradução tornou-se disponível em nove línguas, incluindo o latim.

O impacto da obra de Mandeville no pensamento do moleiro Menocchio foi tão intenso, que ajudou a moldar o seu conceito de "Paraíso". Este seria

> um lugar delicado, onde se encontram todas as frutas de todas as estações, rios sempre cheios de leite, mel, vinho e água doce. E [...] lá existem casas belas e nobres segundo o mérito de cada um, adornadas por pedras preciosas, ouro e prata. Todos terão suas donzelas, usufruirão delas e cada vez serão mais bonitas (GINZBURG, 2006, p. 128).

Essa descrição remete diretamente ao conceito de "Paraíso" apresentado no Alcorão, em que são prometidos aos piedosos "rios de água nunca malcheirosa, e rios de leite, cujo sabor não se altera, e rios de vinho, deleitoso para quem o bebe, e rios de mel purificado. E, nele, terão todo tipo de frutos, e perdão de seu Senhor" (NASR, 2005, p. 841-842). A afirmação do moleiro revela ainda outro dado importante a respeito de seu pensamento sobre o islamismo. Não deixa de ser curioso que apenas as "donzelas" tenham sido lembradas por Menocchio. Os(as) huris, também citados(as) no Livro sagrado dos

muçulmanos (p. 822) e cujo sexo não é identificado, foram completamente sobrepujados pela figura *da jovem* donzela disponível no “Paraíso”.

Como se pôde verificar no exemplo citado e no que foi discutido neste capítulo, a cultura das classes populares não era submissa àquela das classes dominantes, tampouco mera consumidora do que era produzido por estas. Ao contrário, a cultura letrada esteve em permanente contato com a cultura oral. Como lembrou Adam Fox, a oralidade e a escrita na Inglaterra dos séculos XVI e XVII formavam um “contínuo dinâmico”, com uma alimentando a outra de forma recíproca (2000, p. 50). Isso também era verdade para a França, onde a “importância da audição e da visão” era evidente até mesmo para os alfabetizados (GOLDSTEIN, 2012, p. 124).

Seja através da linguagem falada ou da linguagem escrita, o fato inquestionável é que a cultura de um grupo se faz a partir dela. Para além da dicotomia entre saberes da elite e saberes populares, deve-se entender cultura aqui como tudo aquilo que é característico do “‘modo de vida’ de um povo, de uma comunidade, de uma nação ou de um grupo social” (HALL, 1997, p. 2). Um elemento importante dessa conceituação lembrado por Stuart Hall é que a cultura, preocupada com a produção e com a troca de significados, ocorre pelo meio privilegiado da linguagem. Em outras palavras, é a linguagem que traduz “pensamentos, ideias e sentimentos” representados na cultura. Portanto, como escreveu Hall, “os significados culturais não estão apenas ‘na cabeça’”. Estes “organizam e regulam as práticas sociais, influenciam nossa conduta e, consequentemente, têm efeitos reais, práticos” (HALL, 1997, p. 3).

É a partir de tais balizas que Hall define o conceito de discurso. Este se refere à produção de conhecimento através da linguagem. Uma vez que todas as práticas sociais implicam um *significado*, todas elas possuem um aspecto discursivo. O resultado disso é que o discurso compõe e influencia todas as práticas sociais. Nesse sentido, a própria palavra usada para descrever um evento nos indicará a forma como este evento é representado. No caso do tema tratado aqui, a indicação ou a ausência da sexualização do harém nos informa um modo de representar este espaço. Decorre daí que o discurso tem efeitos reais na prática, isto é, a descrição torna-se verdade (HALL apud MAAKA; ANDERSENP, 2006, p. 167).

Por tais razões, as descrições apontadas em um material escrito nunca são circunscritas a ele. A partir do discurso textual, criam-se usos e representações, como escreveu Chartier, que “não são absolutamente redutíveis às vontades dos produtores de discursos e de normas” (2004, p. 13). Para tanto, veja-se o exemplo das construções “maravilhosas”. Durante o período de conquistas de terras estrangeiras no início da modernidade, os europeus tendiam a designar as novas realidades encontradas através de termos medievais. Ou seja, no “Novo Mundo” ocorreu “a busca pela ‘confirmação da existência do maravilhoso’” (SCHWARTZ, 1994, p. 132). Portanto, nesse caso, houve uma tendência expressa dos autores em retratarem o continente americano desse modo. Essa forma de traduzir o mundo, contudo, acabou por gerar uma expectativa nos leitores europeus, os quais esperavam, em alguma medida, que as narrativas de viagem correspondessem a tais representações.

Um episódio relatado por Mary Montagu – já mencionado no Capítulo 2 – é exemplar dessa forma de descrever as sociedades estrangeiras. Em uma carta para certa senhora, a autora inglesa reclamava da "imaginação ridícula" de sua interlocutora. Deve-se acrescentar que a senhora em questão estava irritada com Montagu porque esperava ler sobre maravilhas em suas cartas, tais como antropofagia ou homens cujas cabeças cresciam abaixo de seus ombros. Mas a autora inglesa afirmava que ela não mentiria "como outros viajantes" (1763, vol. 1, p. 119). Montagu admitia ter visto uma "abundância de maravilhas", entretanto, ela a guardaria para si por "mera malícia" (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. 119).

Trata-se da mesma natureza do problema enfrentado por Jean Chardin. Na volta de sua viagem pela Pérsia e com estadia em Londres, o joalheiro francês entretinha os seus convidados com histórias sobre os "bárbaros *Igniculi* que ainda adoravam o sol e o fogo como deuses" ou ainda sobre "os encantos inigualáveis das mulheres da Geórgia e de Mingrélia que compunham os haréns do Oriente" (AMES; LOVE, 2003, p. 50). Ele passou a ser visto como "um fornecedor das curiosidades exóticas que animavam e expandiam as geografias imaginativas de europeus educados no século XVII". Chardin estava, portanto, preso entre a vontade de apresentar "um testemunho ocular crítico de suas viagens e a tentação de satisfazer as expectativas das elites europeias, mergulhadas na tradição historiográfica clássica e nos livros de maravilhas da Idade Média" (AMES; LOVE, 2003, p. 50).

Se os próprios autores tinham dificuldade em transmitir a sua experiência de viagem, isso se tornava ainda mais agudo para o texto impresso e que estava acessível ao

público em geral. Os relatos de viagem estavam, portanto, sujeitos à grande suscetibilidade quando recebidos pelos leitores. As imagens criadas a partir deles tanto faziam referência direta aos termos e aos conceitos escolhidos por seus autores quanto faziam alusão a representações distorcidas sobre o seu conteúdo. O livro de Mary Montagu, mais uma vez, ajuda-nos a ilustrar essa situação.

Como lembrado no Capítulo 2, as cartas de sua viagem para o Império Otomano foram publicadas um ano após a sua morte, o que teria ocorrido sem o completo consentimento de sua família. Logo, quaisquer erros ou deturpações encontrados no processo de publicação não poderiam contar com uma possível correção. Sendo assim, a edição de 1781, que havia sido publicada em Berlim a partir da edição original disponível na Biblioteca Britânica, trazia na contracapa a imagem de Lady Mary Montagu entrando em um *ḥammām* repleto de mulheres nuas e sendo recepcionada por uma delas.

Não se tratava, por suposto, de um engano da edição, uma vez que a própria Mary Montagu havia descrito um *ḥammām*, tendo como fonte a sua experiência pessoal em um banho público de Istambul. A representação que se criava sobre a mulher islâmica, por outro lado, é que se descolava dos propósitos indicados no texto. A imagem de Montagu entrando em um espaço repleto de mulheres desnudas não vinha acompanhada de qualquer explicação. Não se mencionava inclusive que aquele espaço era um *ḥammām* e não um harém. A imagem fora colocada ao lado do título da obra e, sem se ler o texto, não se poderia descobrir que Mary Montagu havia afirmado que não conhecera qualquer "Corte europeia onde as senhoras teriam se comportado de modo tão educado como

nesta [Corte] estrangeira" (MONTAGUE, 1763, vol. 1, p. 160). Um século mais tarde, a imagem do *ḥammām* exposta na obra de Montagu serviria de inspiração ao pintor francês Jean Auguste Dominique Ingres (1780–1867) na composição de seu quadro *O Banho Turco* (HALSBAND, 1965, p. 162).

Letters of Lady Montagu, Berlim, 1781

Le Bain Turc, 1862, de Ingres

3.6 Do texto às representações autônomas

Tomando como base o conceito de discurso de Stuart Hall mencionado no item anterior, percebe-se que a “rede discursiva” formada pelas relações entre textos, leitores e um público social – que não necessariamente havia lido as narrativas de viagem, mas que recebia as informações derivadas delas – tanto se construía a partir de dados retirados da experiência empírica dos viajantes quanto a partir de possíveis inventividades de seus autores. Fato é, como já se discutiu, que o gênero literário de viagem alcançou a confiabilidade de seus leitores. Para tanto, muitos viajantes desejosos de publicarem a sua obra, e também os leitores, estavam “conscientes da necessidade de misturar o prazer à utilidade” (ADAMS, 1983, p. 109). Tal binômio mostrou-se característico desse tipo de literatura.

Dessa trama de referências e criações usufruíram também outros escritores e pensadores da modernidade europeia. Evi Mitsi chega a apontar a influência da literatura de viagem em “autores ingleses canônicos como [Edmund] Spenser e [William] Shakespeare” (2005, p. 2). Como demonstrou Clarence Rouillard, pensadores como Michel de Montaigne, barão de Montesquieu, Daniel Defoe e Voltaire utilizaram-se desses “viajantes para fazer comparações e obter conclusões morais, filosóficas e religiosas” (ROUILLARD, 1938 apud ADAMS 1983, p. 113). Dentre estes nomes, o que merece maior destaque é o de Montesquieu, cujo trabalho faz referência a textos como o do genovês Giovanni Paolo Marana, Charles Dufresny[68],

[68] Embora Marana e Dufresny não tivessem escrito textos de viagem, os seus livros exerceram influência sobre a obra *As Cartas Persas* [*Lettres*

e de nomes mais conhecidos, como Jean Chardin, Jean--Baptiste Tavernier, François Bernier, Jean de Thévenot, Adam Olearius e Madame de Aulnoy (p. 115).

A influência dos relatos de viagem em textos como novelas, romances, ou mesmo em trabalhos de filosofia e de política, não consistia meramente em uma apropriação literal. Ao lado do uso das observações e das reflexões desses viajantes, ocorria também a formulação das teorias deste outro grupo de autores, cujas ideias exploravam um caminho que não aquele esboçado pelo viajante. Nesse processo, as representações orais – às quais não temos acesso senão através dos próprios textos – também poderiam influir nas criações feitas por tal grupo de pensadores.

É, portanto, na passagem entre o uso das narrativas de viagem e a formulação de opiniões ou teorias, que se abre espaço a representações descoladas do real no tocante às sociedades islâmicas. As investigações a respeito de um suposto *imaginário* sobre o harém precisam, então, considerar esse processo. Como já afirmado antes, as narrativas de viagem serão tomadas como o motor da produção das imagens e também como o receptáculo de tal produção. Dito de outro modo, é em tais registros textuais que poderemos ver fixados os "esquemas e as figuras" do imaginário sobre o harém ou, em uma palavra, os seus *signos*[69].

---

persanes] de Montesquieu, publicada em 1721. Sobre Marana, ver Douthwaite, 1992, p. 78. Sobre Dufresny, ver Aldington, 1922, p. 361-365.

[69] Para Cornelius Castoriadis, tais esquemas e figuras se fixam em "'suportes' materiais-abstratos". O primeiro indica o *isto* determinado, já o abstrato indica além "deste *isto* determinado". Busca-se aqui partir das narrativas para se apontar o que as transcende, ou seja, o abstrato (1982, p. 381).

Dentro do grupo de viajantes, e com o aumento da produção de tais narrativas, será possível verificar *se* e *como* as descrições sobre o harém aparecem nas obras que lhes são posteriores. Veja-se o exemplo de François de La Boullaye-Le Gouz. Em suas *Voyages et observations*, o autor ressaltava algumas informações a respeito do serralho de Istambul, baseando-se em grande medida em um outro viajante, Michael Baudier, citado no Capítulo 1. Como Baudier já havia feito uma descrição do serralho (vinte e nove anos antes) e tal descrição possuía relação direta com as memórias que o próprio La Boullaye-Le Gouz havia elaborado, o autor não se demorou longamente nesta matéria.

Embora La Boullaye-Le Gouz tenha viajado – como está indicado na capa mesma de seu relato –, é preciso lembrar que o texto do qual ele fez empréstimo de ideias, o de Michel Baudier, é questionado quanto à apreensão empírica dos fatos. Ainda que seja assim, a apropriação de informações nesse caso era feita a partir de uma obra que partilhava estrutura e objetivos similares à obra de La Boullaye-Le Gouz. Ao lado da experiência empírica, a volumosa produção de narrativas de viagem colocava outro problema: aquele referente às fronteiras entre realidade e ficção. Nesse caso, é possível retomar o exemplo d'*As Aventuras*, de T.S. Os elementos complicadores desse texto são revelados intensamente na própria construção da narrativa, ou seja, no seu enredo.

Embora o livro de T.S. não seja dividido em capítulos, nem indique com rigor cronológico a sucessão de eventos de sua viagem, é possível acreditar que a viagem tenha de fato ocorrido. O que causa estranheza no seu relato é a forma como os episódios se desenvolvem. Como

em uma história cuidadosamente planejada, T.S. seria feito cativo, passaria por degradações, pela erotização de sua escravidão, ganharia a confiança do seu último senhor – o que contribuiria para a riqueza de ambos –, conquistando, por fim, a liberdade e o direito de retornar para a Inglaterra.

A forma em que opera o texto é também passível de questionamento. Os temas tão comuns em outras narrativas, assim como as descrições da evolução da viagem e de seus propósitos, não são claramente delimitados no seu texto. Ao invés de destacar os traços inéditos da sua obra, o autor optou por fazer uma ressalva: "Esta época em que nós vivemos tende a duvidar daquilo que não entende ou não vê acontecer diante de seus olhos". No lugar da marcação temporal e do encadeamento entre os eventos cotidianos, tem-se, de outro modo, uma história de grande peso emocional e que pouco lembra a organização de uma narrativa de viagem. Como defende Gerald MacLean, se não totalmente ficcional, essa narrativa é muito provavelmente uma "concatenação de fatos e fantasias, e mostra como firmemente a imaginação dos leitores ingleses havia se tornado dominada por histórias de encontros no interior do Mediterrâneo Otomano" no fim do século XVII (2004, p. xiii).

Decorre daí que esse registro – que concedeu grande destaque à sexualização da sociedade moura – levanta a séria suspeita de transbordar a fronteira da narrativa de viagem e desembocar na ficção. Sobre isso, cabe citar o exemplo do viajante e dramaturgo francês, Jean-François Regnard (1655–1709). Em viagem por Bolonha, na Itália, Regnard apaixonara-se por uma "dama provençal" de nome Elvira, que era casada. Após "diversas aventuras",

Elvira propôs a Regnard que regressasse com ela para a França. Mas antes que isso pudesse acontecer, a fragata em que eles estavam seria capturada por dois navios argelinos, em 4 de outubro de 1678. No Norte da África, Regnard seria "vendido em Argel e resgatado em 1681" (ADAMS, 1983, p. 125). Entre 1682 e 1683, Regnard escreveu um romance contando as suas experiências em uma novela intitulada *La Provençale* e que foi publicada após a morte do autor, em 1731.

À semelhança do que ocorrera com T.S. e com o próprio autor francês, Regnard criou o personagem chamado Zelmis que possuía uma amante casada, Elvira, o mesmo nome da mulher por quem se apaixonara em Bolonha. Zelmis e Elvira, assim que chegaram a Argel, foram vendidos como escravos para lugares distintos. Elvira foi comprada por um homem de nome Baba-Hassan e Zelmis caiu nas mãos de Achmet Thalem, conhecido como o homem mais cruel de toda a *Barbárie*. O ponto central da história é a sucessão de tentativas de Zelmis em conquistar e libertar a sua "bela Provençal". O desfecho é o retorno de Zelmis e Elvira para a França, culminando na morte do marido de Elvira e na notícia de que ela passaria o resto de sua vida em um claustro, a fim de evitar tantos revezes (REGNARD, 1731, p. 106).

Para além das aproximações latentes com a obra de T.S., o que impressiona, nos dois casos, é que as aventuras poderiam – e aconteciam frequentemente – nas terras do Levante, em especial no Norte da África. Mas tão logo os episódios perigosos e extraordinários fossem resolvidos, o que restava aos personagens era o seu retorno ao país de origem. Ou seja, o Levante, após a segunda metade do

século XVII, começava a ganhar uma característica de imobilidade para que pudesse justamente ser reconhecido como tal. Essa imagem das terras ao leste e ao sul do Mar Mediterrâneo não é idêntica àquela desenhada pelos cronistas sobre a América, afinal, muitos destes viam o "Novo Mundo" como o Paraíso terrestre[70]. Entretanto, há elementos que lhes são comuns. Esse lugar distante, em que aventuras são possíveis e as experiências não possuem medida – dentre elas a sexual –, podem ser citados como exemplos.

Essa busca pela "cor local" motivaria muitos viajantes, escritores e pintores europeus ao longo do século XIX. O *Oriente*, ao contrário da Europa, possuía espaço para a *imaginação*. Por tal razão, a modernização nas cidades do Levante seria reprovada pelos europeus. Em busca de um lugar aberto à imaginação, o escritor português Eça de Queirós chegou a escrever, em seu livro de viagem ao Egito, que "há ainda uma região livre, abundante e cheia nas ruas duma cidade do Oriente: o Cairo". E por que o Cairo? Responderia ele: "o Cairo, esse, é original, é sarraceno" (1926 apud CHACHAM, 2002, p. 132).

A partir do que foi mencionado, há que se notar que o texto de T.S. e a novela de Regnard formam um gênero particular: aquele de "narrativas de cativos na Barbárie". Esse tipo de literatura possuía um caráter híbrido, como alerta Percy Adams, pautando-se nas reflexões de George Starr:

---

[70] Ao chegar às Antilhas, Cristóvão Colombo afirmou estar "convencido de que aqui é o Paraíso terrestre, onde ninguém pode chegar se não for pela vontade divina" (LEMOS, 2008, p. 22).

> Starr está certamente correto em afirmar não apenas sobre a estreita relação entre os registros de cativeiro verdadeiros e ficcionais, mas também a impossibilidade de separar verdade de ficção em um ou ficção de verdade em outro; para cada forma de narrativa, tão frequentemente e tão bem, misturam-se o realista e o maravilhosamente exótico com o drama, o suspense, a intriga amorosa, a miséria, a moralidade e com um choque de religiões e culturas (ADAMS, 1983, p. 126).

O que a análise de Starr nos indica é que os escritores dessas narrativas – fossem eles viajantes ou não – pouco avançavam no sentido de compreender a sociedade desconhecida. Afinal, a proposta maior de tais textos era a busca pelo refinamento em torno das situações incomuns, divertidas e excitantes de seus personagens. A fidelidade em relação às experiências particulares, ou ao uso de outras narrativas de viagem, tornava-se mais pálida nesse tipo de literatura, o que nos leva a pensar que esses textos, ainda que fossem inspirados nos relatos de viagem, já não podem mais ser somente assim designados.

O enredo das narrativas sobre cativos revelava-se similar àquele empreendido pelos romancistas. Como explica Adams, sustentando-se nas posições de Kathryn Hume, há três estágios no romance típico. O primeiro deles é o que se refere à partida do herói, seguindo a chamada pela aventura. O segundo é a “iniciação”, um “caminho de provações” (1983, p. 150). E, por fim, o terceiro estágio refere-se ao “retorno do herói como mestre de dois mundos”. Os romances certamente podem ser pensados a partir de outras balizas, mas não há como negar que esses elementos se aproximam consideravelmente do percurso feito pelos personagens de T.S. e por Zelmis, nos textos citados nesta seção.

Nesse sentido, e considerando a discussão sobre as representações, é razoável classificar as narrativas de viagem em dois grandes grupos textuais. O primeiro deles engloba as produções de autores que empreenderam viagens ao Levante e, ainda que esses criassem imagens desatreladas de sua experiência real, preocupavam-se essencialmente em registrar as situações vividas. No segundo grupo, estão aqueles autores que teriam ou não viajado a terras estrangeiras e que estavam interessados em construir uma história excitante para o seu público-leitor. Nesse caso, a atenção dirigida ao estilo do texto – mais do que à veracidade das informações – era crucial para convencer ou para entreter o público.

Aliado a isso, é importante considerar as inúmeras mudanças nas representações que eram empreendidas a partir do texto, desde a sua escrita até à criação de uma imagem que lhe escapava. Como lembra Ricoeur, "o que o texto significa já não coincide com aquilo que o autor quis dizer" ([s. d.], p. 118). De fato, os autores escreviam textos que se tornavam objetos escritos – dado o seu suporte físico – e que eram conseguintemente recebidos por leitores distintos uns dos outros. É justamente no espaço entre o texto e o objeto que os significados são construídos (CHARTIER, 1992, p. 10). Esse processo, embora não possa ser precisado, pode ser identificado no momento em que o texto incita representações – para além do que ele mesmo havia afirmado – e, depois, ou concomitantemente, quando as imagens ganham um tom relativamente homogêneo, disseminam-se e perduram. São essas etapas de construção que se revelam necessárias para se operar uma organização representativa no domínio imaginário.

Cabe lembrar que as narrativas – nosso ponto de partida – não são *o* instrumento principal de tais transformações. Elas são *um* dos meios pelos quais podemos apreender essas mudanças, pois trata-se o texto de agente e objeto desse processo de alteração de imagens. Um elemento comum a todos esses instrumentos – passíveis de promover representações sociais – é a possibilidade do surgimento e, em consequência, da validade das múltiplas interpretações que determinado instrumento pode suscitar. Contudo, dentre essas múltiplas interpretações, há que se considerar a necessidade de existir um conjunto delimitado de imagens, se quisermos pensar no imaginário de uma época.

Como já foi notado, as representações – desatreladas do real – eram tanto alimentadas na própria narrativa quanto fora do texto. Isso significa que temos dois casos de criações de imagens: (i) aquelas feitas pelos autores mesmos e (ii) criações que procediam do texto ou convergiam para ele. No primeiro caso, essa criação tanto poderia se dar de forma absoluta quanto por deslizamento, como lembrou Cornelius Castoriadis. Isso significa que uma história tanto pode ser inventada em todas as suas partes quanto pode sofrer um deslizamento, no qual os símbolos, já disponíveis, "são investidos de outras significações que não as suas significações 'normais' ou 'canônicas'" (1982, p. 154). É aí que podemos apontar a diferença de intenção entre a narrativa do viajante-autor – que buscava exprimir uma experiência empírica – e aquela do escritor que poderia ter viajado, mas que transformara intensamente a descrição de sua experiência ou inventara um enredo ficcional. Importante ressaltar que, no caso de uma narrativa

derivada da viagem real, a criação de imagens descoladas do terreno empírico consistia em uma mentira, diferentemente do romance, que busca expressamente colocar as imagens no lugar do real (CASTORIADIS, 1982, p. 154).

É no segundo caso especialmente que as representações tornam-se homogêneas a ponto de se disseminarem socialmente, não estando mais atreladas a um instrumento material particular. Em outras palavras, não é somente no texto que se devem buscar as representações e o incitamento de imagens descoladas do real. O texto transforma-se em um lugar possível de formulação dessas imagens e está necessariamente relacionado à cultura letrada e, seguramente, à cultura oral de determinada sociedade. Além disso, ele se liga a outros instrumentos de produção de imagens, como uma peça teatral, uma canção ou um quadro. Para dizer em uma frase: "todos os sistemas de símbolos contribuem para *configurar* a realidade" (RICOEUR, [s. d.], p. 29), ou seja, todos os elementos citados passam a sustentar um significado simbólico-representativo.

Temos, então, a elaboração de imagens sobre o harém em duas fases distintas. Na primeira delas, a representação – embora fosse com frequência construída a distância – era estimulada por um "objeto" que não se fazia mais presente, mas que estava vinculado a uma experiência real. Depois disso, as representações eram fabricadas não mais a partir do real, mas do real ausente, daquilo que não havia sido visto. Portanto, o imaginário – que discutirei no próximo item – é produzido por uma representação do real esboçada nas narrativas de viagem e pela transformação do significado do real ausente, do acontecimento não vivido, do não lugar. É dentro desse "jogo" de possibilidades que se abre espaço ao simbólico.

Dito isso, faz-se necessário esclarecer os conceitos de símbolo e de representação. Se Castoriadis enxergava uma ligação entre significante/símbolo e significado/representação[71], Ricoeur extrapolou essa dimensão conceitual, atrelando o símbolo à imaginação. Isso ocorre porque Ricoeur fazia uma distinção entre sinal e símbolo. Em outras palavras, enquanto "no sinal linguístico, a correspondência se dá entre o significado e o significante, no símbolo, junta-se-lhe e sobrepõe-se-lhe a relação do sentido ao sentido" (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 116). Isso indica que o símbolo considera o significado primeiro, literal, do signo linguístico, mas vai além, interpretando o mundo, representando-o figurativamente. O símbolo, portanto, "requer uma interpretação, porque ele diz mais do que diz; ele nunca acabará de dizer e, por isso, fomentará sempre o pensar" (AZEVEDO E CASTRO, 2002, p. 112). Há que se adicionar ainda que "os símbolos presentificam a realidade trans-conceptual que integram", portanto, possuem um caráter sensível e não meramente alegórico como ocorre com os signos (ARAÚJO; BAPTISTA, p. 58).

A respeito do caráter sensível – e, nesse caso, material – do símbolo, há um exemplo oriundo das sociedades islâmicas que se tornou emblemático. O véu [*ḥijāb* em árabe], em sentido amplo, não significa nada além de uma peça do vestuário feminino muçulmano. No momento, contudo, em que os observadores externos entraram em contato com as sociedades islâmicas, descrevendo-as, este objeto foi impelido a uma categoria simbólica. A partir de então, o véu não indicaria apenas uma peça do traje da

[71] Ver *A instituição e o simbólico* (CASTORIADIS, 1982, p. 142).

muçulmana, como passou a representar a submissão feminina. Sobre isso, basta lembrar a recorrência de observações dos viajantes sobre as mulheres veladas e as suas afirmações sobre o quão ausentes da vida pública elas estavam.

Se Castoriadis e Ricoeur discordam quanto ao emprego do símbolo em suas teorias, sendo o primeiro mais próximo de Stuart Hall – que vê o símbolo funcionar como um signo –, é necessário lembrar o que os concilia: a partir dos instrumentos culturais da nossa apreensão da realidade, como a "linguagem, a religião, a arte, a ciência" (RICOEUR, 2008, p. 10), os signos tornam-se meios que "significam ou representam nossos conceitos, ideias e sentimentos, de tal forma que permitem aos outros 'ler', decodificar ou interpretar o seu significado praticamente da mesma forma que nós fazemos" (HALL, 1997, p. 5). Nesse processo de leitura do mundo, a linguagem guarda um papel proeminente, uma vez que qualquer sistema representacional se utiliza dela para expressar o seu significado.

Pode-se afirmar, então, que a partir dos símbolos disponíveis na sociedade os indivíduos constroem as suas representações e, uma vez que esse processo ocorre por meio da linguagem, é ela que nos permite relacionar símbolo, representação e imaginário. Portanto, verifica-se o quão ligado está o discurso – escrito ou oral – aos símbolos presentes em uma sociedade[72]. Isso vale para as sociedades aqui estudadas, mas também para as sociedades contemporâneas. Antes de caminharmos para o item dedicado ao imaginário propriamente dito, é preciso estabelecer uma

---

[72] Castoriadis afirmava que "o discurso não é independente do simbolismo". Mas isso não equivale sustentar que ele seja fatalmente submetido ao simbolismo. O que o discurso visa é um sentido que possa ser "percebido, pensado ou imaginado" (1982, p. 169).

última baliza: o imaginário não é um equivalente puro e simples da representação. A representação – etimologicamente aquilo que se faz presente ou manifesto ou presente novamente (PITKIN, 1967, p. 241) – é uma imagem do que se deseja reproduzir. Trata-se justamente de tornar presente aquilo que se faz ausente. O imaginário necessita das representações para se constituir, mas vai além desse recurso. Passemos, por fim, ao debate sobre o imaginário.

3.7 Do imaginário

Após a sistematização da estrutura interna da narrativa e de como ela contribui para a construção da homogeneidade de representações, da partilha de tais representações e de sua circulação/extensão temporal, cabe pensar na organização social dessas imagens. Ou seja, considerando que as imagens sobre o harém guardavam uma nítida semelhança nos vários textos de viagem e que se preservaram ao longo dos séculos XVII e XVIII, é necessário que se busque responder: este conjunto de elementos foi capaz de incitar e alimentar um imaginário sobre o harém? Esta questão será levada ao limite na obra do médico inglês William Lempriere, o último autor da série de narrativas de viagem aqui selecionada, tema de discussão do Capítulo 4.

Para que o imaginário se construa, é necessário que (i) uma sociedade se veja como uma coletividade e que (ii) haja razões estimulantes o suficiente para fomentá-lo. O primeiro elemento tem em seu cerne a noção de identidade, como revelou Castoriadis. Isto é, como uma sociedade se percebe, como se relaciona com o mundo, com

os objetos nele contidos (1982, p. 177). Na matéria em questão, há que se considerar a construção da identidade europeia em relação ao Levante e, por conseguinte, como os europeus enxergavam e organizavam as características verificadas nas sociedades islâmicas, tópico este tratado no Capítulo 2. O segundo vetor é, de uma só vez, simples de ser levantado, mas bastante difícil de ser explicado. A afirmação de que todas as sociedades possuem a necessidade de se alimentar, habitar, relacionar-se é de seguro entendimento, uma vez que podemos verificá-la reiteradamente ao longo da história e do próprio modo de ser da sociedade que nos é contemporânea. O esforço será, de outro modo, tentar elucidar as razões das necessidades reais – e também não racionais – que poderiam levar à construção do imaginário.

O primeiro elemento, a coletividade, já era encarado por Castoriadis como uma construção no domínio do imaginário, afinal, a maneira como uma sociedade se descreve e como é ela conhecida por outras sociedades não é um mero recurso externo. O nome de uma coletividade histórica não se limita a *denotar*, mas, além disso, possui a tarefa de *conotar* tal sociedade, dado que esta conotação fia-se a um significado que não é nem pode ser real ou racional, mas imaginário (1982, p. 178). Não será incomum, portanto, como já citado anteriormente, verificar que os viajantes se autodeclaravam europeus e que o faziam porque, na visão deles, havia elementos que eram particulares a tal sociedade. Buscando ou não justificar as suas posições, o fato é que a contraposição do modo de ser *europeu* e do *islâmico* – feita pelo primeiro – resultava não

raras vezes na afirmação da superioridade do primeiro e do atraso do segundo.

O segundo vetor ajuda-nos a delinear o processo de idas e vindas nas representações sobre o harém islâmico. Se, apesar de tratar-se de necessidade primária – como é o caso da alimentação –, os fatores racionais não conseguem gerar explicações suficientes[73], isso fica ainda mais evidente quando o objeto em questão é o harém, afinal, as representações sobre o harém podem abarcar tanto motivos de ordem prática quanto elementos assentados em significações individuais e sociais. Mesmo as intenções práticas encontram raízes nessas últimas significações, pois as simbologias construídas a partir de um objeto – ou antes dele – fazem parte de um "sistema de significações imaginárias" que, como alertava Castoriadis, "valorizam e desvalorizam, estruturam e hierarquizam" este conjunto de objetos (1982, p. 181). Até mesmo a ausência de tais objetos poderia ser um indício de uma organização simbólica.

Em meio a essa amplitude de significados, o que poderia, então, tornar a existência do imaginário explícita? Castoriadis responde a tal questão ao anunciar a presença de "*um* sistema simbólico" que estabelece "relações canônicas prevalentes" e orienta em *uma* única direção, em meio a tantas possíveis (1982, p. 192). Se o imaginário na sua forma ideológica explica-se melhor por um comportamento hierárquico de construção e disseminação das representações, o imaginário tratado aqui não se institui

[73] A simples inscrição dos alimentos em padrão nutricional e não nutricional já indica o sentido cultural atribuído a tais escolhas, afirmava Castoriadis (1982, p. 181).

de maneira imposta, mas partilhada; ainda que certa representação canônica possa ser usada para fins bem delimitados como se poderá ver adiante em relação aos cosméticos na França, nos séculos XVII e XVIII.

O imaginário não pode ser visto simplesmente como oposto ao racional. Pois, como se mostrou até agora, as representações esboçadas pelos viajantes se ancoravam em imagens anteriores, circulantes na sociedade em que eles escreviam. Nesse sentido, o seu conceito deve abarcar tanto o reino das construções abstratas quanto aquele em que se desenrolavam as experiências empíricas. Sendo assim, cabe citar uma proposta de conceituação feita pelo filósofo francês Jean-Jacques Wunenburger:

> Conviremos, portanto, em denominar imaginário um conjunto de produções, mentais ou materializadas em obras, com base em imagens visuais (quadro, desenho, fotografia) e linguísticas (metáfora, símbolo, relato), formando conjuntos coerentes e dinâmicos, referentes a uma função simbólica no sentido de um ajuste de [significados] próprios e figurados (2003, p. 11)[74].

A discussão sobre o imaginário, partindo da definição de Wunenburger, coloca de imediato duas questões: aquela relacionada às imagens produzidas no indivíduo e a que se refere às imagens que lhe são exteriores. Para Aristóteles, a imaginação se definia como "um movimento derivado da atividade da sensação", ou seja, trata-se da capacidade de formar imagens para si mesmo (2006,

---

[74] Para evitar a repetição de "sentido" na mesma oração, conforme consta da tradução, optei por "significados", assinalando esta mudança entre colchetes.

p. 212). O imaginário, contudo, não se resume a uma atividade individual. É certo que o indivíduo contribui para a formação do imaginário, mas a soma das imagens individuais não desemboca na formação do imaginário coletivo.

Castoriadis reconheceu essa interação recíproca entre indivíduo e sociedade quando afirmou que o "papel criativo" da imaginação no indivíduo "pressupõe sempre o campo social instituído e os meios que ele fornece" (1982, p. 305). Mas ele completava tal ideia, afirmando que a criação imaginária não tinha a necessidade de estar atrelada a "conceitos" ou a "representações para existir" (p. 171). Considerando essa premissa, seria o caso de se perguntar: (i) por quais canais seria possível apreender a existência do imaginário e (ii) se o imaginário não se prende a qualquer referência cotidiana ou sensível, como se poderia verificar a sua existência?

Nesse sentido, parece razoável pensar que nem todo símbolo implica uma possibilidade de criação do imaginário, mas que este busca o seu lugar de representação através do símbolo. Não é possível dizer, por suposto, que todas as criações do imaginário possam ser apreendidas pela seleção e leitura dos símbolos. Todavia, em algum momento da extensão temporal que abarca a existência do imaginário, as representações poderão ser reconhecidas em símbolos sensíveis da sociedade que fomentou tal imaginário. Isso nos permitiria encontrar marcações representativas em vários objetos: textos, pinturas, fotografias, vestimentas, arquitetura. O discurso textual é, portanto, apenas uma dessas possibilidades.

Essa interpretação está mais próxima de Ricoeur que, ao abordar o pensamento de Clifford Geertz,

posicionava-se a favor do caráter *público* do símbolo. Então, defenderia ele que "o simbolismo não está no espírito, não é uma operação psicológica destinada a guiar a ação, mas uma significação incorporada à ação e decifrável nela pelos outros atores do jogo social" (RICOEUR, 1994, tomo 1, p. 92). Decorre daí que o conteúdo simbólico produzido por um sujeito deve fazer referência "à sua experiência do mundo, à vida humana", ou, do contrário, as imagens no indivíduo seriam indecifráveis e não se conseguiria afirmar que as imagens sociais possuem qualquer relação com o que é fomentado pelo indivíduo. Nesse caso, toda imagem social "permaneceria fechada, ininteligível, à semelhança de um código do qual não saberíamos a chave" (ARAÚJO; BAPTISTA, 2003, p. 31).

É a partir desse pressuposto que as narrativas de viagem são entendidas. Como as imagens não são fechadas nem em um indivíduo, nem em um objeto, as marcas simbólicas serão evidenciadas no texto, em algum momento de sua elaboração. Nesse caso, os três estados possíveis da narrativa, quais sejam, a descrição da experiência do real, um lugar de verossimilhança do real ou a forma ficcional, implicam a presença de dados *plausíveis* na sua construção e geram, por sua vez, representações simbólicas sobre tais dados. Haveria, portanto, três momentos na construção do texto: a captação da experiência real, a representação dessa experiência na narrativa e, por fim, o significado que tal representação gerava quando lido. A separação entre o significado literal e o simbólico não será assim entendida por aquele que participa do "sentido simbólico". O movimento seria único: aquele que transfere o sentido de um nível para o outro, assimilando-o em uma segunda significação através do literal (RICOEUR, 1999, p. 68).

Decorre disso que o sujeito social pode criar significações singulares sobre um objeto[75]. Mas os significados simbólicos criados estarão atrelados de alguma forma ao meio coletivo, isto é, as imagens formuladas por este sujeito serão constituídas a partir dos recursos sensíveis ou conceituais disponíveis na sociedade. Como escreveu Castoriadis, "para que uma significação social imaginária exista, são necessários significantes coletivamente disponíveis" (1982, p. 175), e estes devem transcender os significados encontrados apenas no indivíduo. Postura semelhante pode ser lida em Bronislaw Baczko, quando ele afirma que "só é possível comungar ou comunicar entre os homens através de símbolos exteriores aos estados mentais individuais, através de signos posteriormente concebidos como realidades" (BACZKO, 1985, p. 306).

O imaginário é esta produção de significados elaborada e apreendida socialmente. Ou seja, ainda que as representações simbólicas sejam feitas pelo sujeito em particular, elas não são independentes das influências recíprocas que se constroem no espaço coletivo. Dito de outro modo, trata-se de uma rede de relações na qual as representações podem ser suscitadas por uma narrativa de viagem que está, por sua vez, condicionada a outras narrativas ou envolta por imagens sociais existentes antes do advento do texto em questão.

Nesse sentido, é possível anunciar que qualquer significação está minimamente colada tanto às referências

[75] Uma preocupação fundamental de Castoriadis era a essência das imagens e a sua manifestação no *indivíduo*. Para tanto, o autor partirá do pressuposto de que a "representação só pode formar-se na e pela psiquê" (p. 324). Ver capítulo VI (1982, p. 315-383).

sensíveis ou materiais – no nosso caso, as narrativas – quanto aos símbolos. As imagens que são construídas nesse processo são, de uma só vez, assimiladas e fabricadas pelos leitores de primeira ordem – aqueles que tinham acesso direto ao texto – e pelos leitores de segunda ordem, que recebiam as informações através de outros meios, contudo, ainda assim, não deixavam de conhecê-las. Sendo assim, as significações concebidas nesse percurso iam além do que escrevia cada viajante-autor, individualmente, e do que pensava cada um daqueles que tomava conhecimento do conteúdo do texto.

Eis, portanto, os fios que se encontram e costuram a trama do imaginário social: as bases sensíveis ou materiais – neste caso particular, os relatos de viagem –, cujo conteúdo fazia referência tanto à experiência do autor quanto à viagem de outros viajantes-escritores; os leitores diretos e indiretos; os símbolos; e, por fim, as significações construídas sobre o tema em questão, isto é, o harém islâmico. Todos eles eram agentes e sujeitos, no sentido de que contribuíam para criar, fomentar ou transformar as representações sociais.

A discussão sobre esses agentes que constroem, interferem e são influenciados pelo texto deve ser suscitada tanto pela interpretação dos recursos internos ao texto – a partir da hermenêutica – quanto pelas modificações que o seu sentido sofre no momento em que é recebido pelo público. Como escreveu Ricoeur, “a tarefa da hermenêutica” é, pois, “reconstruir o conjunto das operações pelas quais uma obra eleva-se do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada, por um ator, a um leitor que a recebe e assim muda seu agir” (RICOEUR, 1994, tomo 1, p. 86).

Aliado a essa dinâmica interna do texto, Ricoeur chamava a atenção sobre o poder que a obra possui, projetando-se "fora de si mesma, gerando um mundo" ([s. d.], p. 7).

Já se fez notar que o imaginário não é o mero oposto do racional. Não sendo puramente uma "faculdade antitética da razão", as imagens daí derivadas não se constroem ao acaso, "por simples fantasia" (ARAÚJO; BAPTISTA, 2003, p. 144). Sendo dessa maneira, as imagens criadas sobre o harém se prestaram a usos que transcendiam as construções abstratas. Em outras palavras, as representações simbólicas sobre esse objeto manifestaram-se tanto em fenômenos de atribuições sociopolítico-econômicas quanto em formações estético-literárias – tomando-se aqui o caso das novelas, dos romances e das peças teatrais.

Em relação ao primeiro caso, deve-se citar o curioso processo envolvendo a venda de cosméticos na França ao longo dos séculos XVII e XVIII. Com a crescente intromissão negativa de médicos e de outros escritores no tema do uso de cosméticos pelas mulheres[76], os vendedores desses produtos passaram a empregar uma pretensa imagem do harém a seu favor. Alegando que os cosméticos usados pelas mulheres do harém eram tão naturais quanto possível – argumento que se baseava na reputação das circassianas e georgianas, "as mulheres mais bonitas e mais brancas atrás das portas fechadas" (MARTIN, 1999, p. 199) –, os vendedores buscavam convencer o público-consumidor francês de que tais produtos eram confiáveis.

[76] Ao lado dos malefícios químicos dos cosméticos, havia também uma extensa discussão sobre como estes contribuíam para tornar a mulher não virtuosa, dissimulada. Sobre isso, ver Martin, 1999, p. 112-121.

Contraposta à pureza cosmética das mulheres no harém, a artificialidade da maquiagem usada pelas francesas havia sido notada pela própria Mary Montagu que ressaltava o seu caráter nauseante e a sua antinaturalidade nas pinturas (MONTAGUE, 1763, vol. 3, p. 118).

Já na ficção, encontramos a crença na beleza das mulheres guardadas no harém. Na obra *Cartas Persas* de Montesquieu, publicada em 1721, uma das mulheres que compunham o serralho persa, Fatmé, escrevia a seu amado Usbek, o senhor de tal serralho, e que partira para a França havia dois meses: “não penses que a tua ausência me fez negligenciar a beleza que é cara para ti [...]. Eu não me deito sem me perfumar com as essências mais deliciosas” (MONTESQUIEU, 1735, p. 20). Ainda que as mulheres persas fizessem uso de maquiagens e perfumes, a sua virtude mantinha-se intacta, imaculada, diferentemente do que se via entre as mulheres da Europa.

Ao lado da beleza, outro tema de destaque nas *Cartas Persas* era a prisão a que tais mulheres estavam sujeitas. Os “muros do serralho” – termo empregado por Montesquieu como equivalente à palavra harém – tornavam esse espaço uma verdadeira prisão. Na *Carta LXV*, uma mulher declarava para a irmã que estava no serralho: “os muros que te mantêm trancada, estes ferrolhos e grades, estes miseráveis guardas que te observam – tudo isso me enfurece” (MONTESQUIEU, 1735, p. 61). Por tal razão, o harém tornava-se um espaço contraditório que conseguia incitar imagens de prisão e de convento, afinal, em ambos, a vida dos personagens que os habitavam era “altamente regulamentada e muito rígida” (THOMAS, 1978, p. 37).

Como se pode verificar nesses exemplos, a construção de significados dentro do imaginário não é arbitrária. Como lembrou Castoriadis, "o que é 'selecionado' só o é em função e a partir da organização do mundo estabelecido pela sociedade" (1982, p. 399). Não se pode, por suposto, precisar o caminho percorrido pelas imagens e a sua emancipação em relação aos suportes físicos ou sensíveis, mas é possível verificar a apropriação e o intercâmbio de tais imagens em fontes diversas dentro de um dado período de tempo. Verifiquemos um último exemplo da "rede de referências" estimulada pelas narrativas de viagem, nesse caso, por uma peça de teatro francesa.

O fato de Mary Montagu conhecer a obra do diplomata inglês Paul Rycaut (1629–1700), que assumiu o posto de cônsul em Esmirna [Izmir, na Turquia], não consiste em novidade, uma vez que tal obra a interessava diretamente. O que é importante nesse caso são as relações suscitadas a partir deles. Montagu citou, na *Carta XLIX* de seu texto, que havia assistido à peça teatral *Bajazet* (1672) de Jean Racine. O dramaturgo francês, que jamais visitara Istambul, amparava-se tanto em outros autores de teatro, como Jean Mairet e Tristan L'Hermite, quanto no próprio Paul Rycaut (TOPPING, 2004, p. 99). *Bajazet* é uma tragédia em cinco atos inspirada na história do sultão Murad IV, que reinou entre 1623 e 1640, e mandou assassinar três de seus irmãos, dentre os quais estava Bayezid [Bajazet] (CARSTEN, 1961, p. 505).

Embora Montagu afirmasse que a tragédia de Bajazet era muito bem representada, é preciso lembrar que nesta peça o harém era relacionado ao "poder absoluto, à intriga e à transgressão" (HARRIGAN, 2008, p. 167). Contudo,

no seu texto, Rycaut conceituava o harém mais como o espaço de convívio de rapazes do que como um local de reclusão feminina. Nas suas próprias palavras, no Serralho, pessoas de eminente grau eram seduzidas por este tipo de amor, ou seja, por jovens homens (RYCAUT, 1682, p. 61). Embora Rycaut não tenha acentuado a presença da sexualidade feminina no palácio otomano, ainda assim Racine optou por ressaltar o ciúme e as rivalidades entre as "mulheres ociosas no harém Oriental" (TOPPING, 2004, p. 100). Isso nos indica que as imagens sobre o harém islâmico não refletiam necessariamente o que veiculavam os relatos, e se mostravam autônomas em relação a essas fontes materiais.

Na peça de Racine, é Roxana, a favorita do sultão Murad IV [Acomat na peça], quem recebe a ordem para executar Bajazet. Ela, todavia, não pôde colocar em prática a recomendação do sultão porque havia se apaixonando por Bajazet. É no exemplo de Roxana que a emancipação das significações em relação aos seus suportes literais pode ser apreendida de maneira ainda mais enfática. Roxana não era apenas uma personagem de Racine. Ela era a esposa do sultão Sulaymān, o Magnífico, que reinou de 1520 a 1566. Filiz Turhan afirma que o nome da sultana possuía "conotações de sexualidade, poder e intriga orientais" (2003, p. 30). Entretanto, antes de abordar o tema da sexualidade islâmica, é preciso circundar os elementos principais da história dessa personagem.

Roxana ou Roxalana, a sultana Hürrem, teria nascido na Polônia por volta de 1505. Já no palácio otomano, ela convencera o sultão a se casar legalmente com ela, o que não ocorria havia anos. Não se pode precisar o

número de filhos gerado pelo casal. Leslie Peirce, contudo, acredita que tenham sido seis (1993, p. 60). Fato é que Sulaymān já possuía um herdeiro mais velho, Mustafa. A execução do herdeiro de Sulaymān em 1533 – ordenada por seu próprio pai – fez com que a responsabilidade por essa morte fosse atribuída tanto a Roxana quanto ao seu genro, Rustem Pasha (YERMOLENKO, 2010, p. 12). A motivação para isso era evidente: Roxana buscava usurpar o trono de Mustafa em benefício de um de seus próprios filhos. Ogier Ghiselin de Busbecq (1522–1592), escritor, herborista e diplomata flamengo, que serviu como embaixador no Império Otomano, escreveu em seu relato de viagem que Roxana fazia uso de feitiços para seduzir o sultão (YERMOLENKO, p. 8). Por tais razões, Roxana tornou-se "infame não apenas na história turca, mas também nos escritos ingleses" (p. 49).

Considerando a sua força e ambição política, seria pouco razoável pensar que Roxana pudesse estimular conotações marcadamente sexuais e luxuriosas nas mentes europeias. Entretanto, foi isso o que aconteceu. As suas pretensões dentro do palácio otomano transformaram-se em matéria-prima para que Daniel Defoe (1660–1731) escrevesse um romance sobre ela[77]. Na obra homônima de 1724, Roxana, após ser abandonada por seu marido e deixada com cinco filhos, tornou-se uma cortesã que adquirira tal pseudônimo por apresentar-se como dançarina vestida com roupas turcas para plateias em Livorno, na Itália.

[77] O título original acrescentava após "Roxana": The Fortunate Mistress or a History of the Life and Vast Variety of Fortunes of Mademoiselle de Beleau (KASTAN, 2006, p. 132).

Não surpreendentemente, Srinivas Aravamudan declarou que "a palavra 'Roxana' foi submetida a uma mudança de sentido: de 'rainha turca' para 'prostituta de alta-classe'" (apud KASTAN, 2006, p. 144). É certo que o romance de Defoe pode suscitar reflexões que transcendem as características de sua personagem principal. Contudo, uma mudança de sentido como essa é crucial para se apontar a presença de um imaginário sexual sobre o Levante.

A partir dos exemplos citados, duas premissas do imaginário tornam-se evidentes. A primeira delas diz respeito ao vínculo estabelecido entre o imaginário e as obras, sejam estas "mentais ou materializadas" (WUNENBURGER, 2003, p. 26). A relação que se constrói entre essas imagens no interior do sistema imaginário é profunda o bastante para (i) organizá-las e (ii) criar e manter um sentido unificador. A segunda premissa indica a emancipação a que está sujeito o imaginário, à medida que as imagens extrapolam uma determinação literal original e contribuem, por conseguinte, para a "invenção de um conteúdo novo" (p. 11). Eis o processo que revela a introdução de uma dimensão simbólica.

Como pudemos observar até aqui, o processo de construção das imagens europeias sobre o Levante não se resumiu em um percurso linear, livre das contradições daqueles que o fomentaram. Dito de outro modo, a constituição de um imaginário sobre os povos islâmicos amparou-se em razões múltiplas e não em um único e exclusivo motivo. Neste percurso, pôde-se verificar que as imagens sofreram mudanças, questionamentos, confirmações e retificações. O que se pode concluir desse processo – com o grau de certeza que as fontes empíricas conseguem nos

atestar – é que determinadas imagens sobre as sociedades islâmicas revelaram-se uniformes e frequentes ao longo do período moderno. O caráter acentuadamente sexual dos muçulmanos é uma delas.

Após o exame das quinze narrativas de viagem citadas nos Capítulos 1 e 2 e da discussão de como as imagens construídas nos textos contribuíram para se pensar o imaginário sobre o harém islâmico, caberá por ora focar na obra do último escritor de viagem desta seleção. William Lempriere é, temporalmente, o autor mais recente dentre os mencionados aqui e o único que deixou registrado na capa de sua obra o privilégio de ter entrado em um harém. Isto se deveu, em um primeiro momento, à função profissional desempenhada por ele, qual seja, a de médico-cirurgião. Nesse sentido, a questão que se coloca imediatamente e que será matéria de discussão do Capítulo 4 é: por que um médico europeu gozava de uma posição de destaque em uma determinada sociedade islâmica? Esta pergunta deverá ser respondida tendo-se como horizonte os quase dois séculos de fomentação de imagens sobre o harém e as aproximações e diferenças entre a Europa e o Levante no que tange em especial à ideia de ciência médica.

CAPÍTULO 4

Um médico no harém: ciência, corpo e poder

Nos dois primeiros capítulos, pudemos ler narrativas de autores com perfis distintos, mas que desempenhavam funções diplomáticas, comerciais ou religiosas. Em nenhum desses casos, as viagens haviam se originado de um convite de algum governante islâmico. Nesse sentido, a narrativa do inglês William Lempriere (m. 1834) guarda, de partida, duas diferenças em relação aos relatos produzidos por seus colegas viajantes: ele era médico-cirurgião e a sua viagem se iniciara porque o príncipe do Reino de Marrocos havia solicitado a presença de um médico cristão. Há ainda uma última marca distintiva em seu texto. Lempriere, diferentemente dos outros autores citados até aqui, usou expressamente o termo "harém" na capa de sua obra, alegando ter sido o primeiro europeu a entrar nesse lugar recôndito.

Diante disso, caberá analisar duas questões: por que um governante muçulmano pediria a presença de um médico europeu para tratar a sua doença e, na mesma medida, será

necessário questionar as razões que levaram Lempriere a destacar a sua presença no harém real. Afinal, como alguém que viveu durante os fins do século XVIII, o autor saberia certamente que outros viajantes já haviam descrito a sua experiência em palácios islâmicos e, em alguns casos, teriam entrado inclusive nos cômodos das mulheres dos governantes de tais sociedades. Lembremos as observações de Joseph Pitton de Tournefort e de Jean Otter, citadas no Capítulo 2.

A presença desses dois viajantes no harém otomano e persa, respectivamente, nos leva a pensar no *status* do médico dentro dos palácios reais. Afora o governante islâmico e os eunucos, o médico era o único homem cuja presença no harém se fazia inevitável. É certo que nem sempre a sua presença era recorrente. Como veremos em Lempriere, nos dois palácios mencionados do Reino de Marrocos os cuidados médicos às mulheres eram relegados ao segundo plano. De todo modo, quando o governante assim considerasse conveniente, o médico era chamado para cuidar da(s) paciente(s) em questão. Neste caso, o procedimento usado era o mesmo – ou pelo menos descrito de maneira similar – em todos os autores citados, como veremos adiante.

4.1 O médico inglês no Reino de Marrocos

A narrativa de William Lempriere nasce de sua viagem ao Reino de Marrocos em 1789, a pedido do príncipe Mawlay Absulem[78]. Como Lempriere notaria no segundo

[78] O príncipe Absulem era filho do sultão Sidi Muḥammad III que governou entre 1757 e 1790, fazendo parte da dinastia Alauita, no poder desde o século XVII. Ver "Alawi Morocco" (PENNELL, 2003, p. 97-114).

parágrafo de seu texto, o termo “mawlay” [مولاي em árabe], que o médico grafou como “muley”, era um título de honra da família real do Marrocos, podendo ser traduzido por senhor ou príncipe na língua inglesa. O convite para a viagem havia sido feito através do cônsul geral britânico em Tanger, James Matra (1746–1806), para o major-general Charles O’Hara (1740–1802), em Gibraltar. A proposta ocorria em razão da doença do príncipe e se justificava, em boa medida, pela crença em encontrar solução para o seu problema de saúde através do conhecimento médico europeu. A viagem do médico, iniciada em 14 de setembro, duraria pouco mais de seis meses.

Pouco se conhece sobre a vida particular de Lempriere. Sabe-se que ele era o terceiro filho de Thomas Lempriere, de Jersey, ilha que pertence à Coroa Britânica e se localiza ao norte da França (LEE, 1893, p. 34). Sobre as suas atividades profissionais, as informações são mais abundantes. Lempriere entrou para o serviço médico do exército ainda jovem. Após a sua experiência no Marrocos, ele viajou – também na função de médico – para a Jamaica. Os resultados de suas observações foram publicados em um livro e se referiam, em resumo, às doenças do exército da Jamaica, em um cenário que considerava as interferências dos trópicos sobre a manifestação de enfermidades, no período de 1792 a 1797. O texto veio a público em 1799. Depois disso, Lempriere viveu na Ilha de Wight, na costa sul inglesa, onde se tornou vice-presidente da “Philosophical Society” local. O médico deixou o exército com o posto de inspetor-geral dos hospitais, morrendo no banho em 1834 (LEE, 1893, p. 34).

O seu relato sobre a viagem ao Marrocos não demorou a ser publicado. A narrativa composta por 14 capítulos – a primeira a inserir o termo "*tour*" dentre as mencionadas aqui – teve a primeira edição impressa em 1791, patrocinada pelo próprio autor. Dois anos depois, houve nova edição, dessa vez publicada com intentos comerciais e com a informação de que a obra contava com acréscimos e correções. Em 1800, o texto ganhou outra edição, contendo a mesma observação ressaltada na edição anterior, isto é, a de que a obra recebera adições e correções. Contudo, uma leitura comparada entre as edições de 1791, 1793 e 1800 revelará que não houve mudanças referentes ao tema do harém. Em relação ao texto como um todo, verificam-se alterações em relação ao tamanho da letra, à grafia e ao destaque dado a determinadas palavras através do uso de itálico[79]. A única diferença notória entre a edição de 1791 e as outras duas era a lista de "assinantes", contendo 727 nomes. Dentre estes, houve quem adquirisse mais de uma cópia da obra. Já em 1792, a narrativa foi traduzida para o alemão e em 1801 ganhou versão para o francês. O texto foi ainda traduzido para o português, no qual o nome do médico foi grafado como Guilherme Lempriere.

Uma quarta edição em inglês foi publicada em 1813, dessa vez, com mudanças significativas em relação às edições anteriores. O próprio título da obra foi alterado em comparação ao original. Os 14 capítulos iniciais foram

[79] Por tal razão, usarei a edição de 1800 que está disponível em formato impresso, apontando quaisquer discrepâncias em relação às edições de 1791 e de 1793, quando necessário.

transformados em 15, com restrição a uma única frase para os títulos que encabeçavam os capítulos até à edição de 1800. Além disso, o autor adicionou um texto que ocupava as 54 páginas iniciais do livro, cujo título é *Visão Sucinta da Origem e do Estabelecimento dos Estados Bárbaros*. Somava-se a isso um pequeno "Índice" ao final da obra, ocupando quatro páginas.

As preocupações profissionais de Lempriere tiveram um peso considerável na construção da sua narrativa, de modo que o autor deixaria registrados os seus pressupostos, suas práticas e conclusões médicas, ao mesmo tempo que abriria espaço para anotações sobre a paisagem, a vida cotidiana, as construções das cidades e dos portos. Adicione-se a isso o elemento que o médico considerava inédito até então: a sua entrada no harém real. Logo no início do texto, o médico chamará a atenção do leitor para esse fato, afirmando que "a santidade do próprio harém real foi aberta para minha inspeção" (LEMPRIERE, 1800, p. 3).

Embora o médico ressaltasse a sua presença no harém, é preciso lembrar que a sua viagem não partiu de uma motivação espontânea. Uma vez que ele prestava serviços para o exército inglês em Gibraltar, ele seria convidado a viajar para o Marrocos. A aceitação do pedido veio através da promessa do príncipe de que a pessoa enviada nessa missão teria toda a proteção necessária e seria tratada com o mais alto respeito. Além disso, o médico em questão receberia uma recompensa pelo seu trabalho e teria a sua estadia custeada. Por fim, o médico poderia voltar para a guarnição, assim que a sua presença fosse requisitada. Lempriere ressaltava ademais que a razão mais atrativa desse pedido era que o príncipe mouro libertaria

um grupo de cativos cristãos tomados como escravos pelos “árabes selvagens” (1800, p. 2).

Assim que partiu de Gibraltar e chegou a Tanger, foi iniciada a busca por um intérprete para o médico, uma vez que ele não falava árabe. O governador de Tanger, então, resolveu procurar tal homem em meio às sinagogas, durante o horário das preces dos judeus. Como lembrou Lempriere, um “infeliz judeu, cuja ocupação era a venda de frutas pelas ruas de Gibraltar, e que tinha ido para Tanger apenas para passar alguns dias com a sua esposa e com a sua família durante uma festa judaica”, respondera que falava tanto inglês quanto árabe (LEMPRIERE, 1800, p. 9). Desse modo, “sem maior cerimônia, o pobre homem foi arrastado para longe de seus amigos e de [sua] casa e foi constrangido pela força a me acompanhar” (p. 9).

Após iniciar a sua jornada, o que se percebe em Lempriere é um profundo desconforto em viajar pelo Reino de Marrocos. Nos 14 capítulos que compõem o seu texto, o tom valorativo e de reprovação em relação à sociedade, à economia, aos costumes e especialmente à política moura é constante. Como um homem do “século das Luzes”, Lempriere via o Marrocos como “um país de selvagens que vivem longe dos benefícios da civilização e com quem o contato não é agradável – longe disso – para as pessoas civilizadas” (LE TOURNEAU, 1966, p. 115). Portanto, ao longo da narrativa, será comum o uso do termo “ignorante” para fazer alusão ao povo da “Barbárie”, palavra empregada pelos europeus para se referir, *grosso modo*, ao Magrebe, como assinalado no Capítulo 1.

Por essas razões, Lempriere é, dentre os viajantes mencionados aqui, o que mais enfaticamente descreveu as

ruínas das cidades por onde passou. A cada cidade atravessada, o médico chamaria a atenção para a degradação em que se encontravam as construções arquitetônicas, além de ressaltar a miséria do povo, a precariedade da estrutura física dos lugares, o cenário de destruição e esterilidade que assolava os centros mais povoados e os campos. A causa maior deste estado de coisas estava, na sua visão, intimamente relacionada à tirania do imperador. O médico afirmava que um inglês dificilmente teria ideia do modo como um governo despótico se aproveitava das pessoas.

A crítica aos saberes médicos disseminados no Marrocos também compunha a sua narrativa. A chegada de Lempriere à cidade de Arzila [Azilah, na costa oeste do Marrocos] é exemplo disso. A notícia de que um "cirurgião cristão" havia desembarcado na cidade fez com que muitos pacientes, em um estado "verdadeiramente deplorável", fossem visitá-lo. Contudo, alegaria o médico, "foi em vão assegurar a este povo infeliz e ignorante que as suas queixas estavam além do alcance da medicina" (LEMPRIERE, 1800, p. 16). A tensão entre os seus saberes e práticas médicas e aqueles verificados entre os mouros seguirá por toda a narrativa.

4.2 A ciência médica: pressupostos mouros, observações europeias

Como mencionado antes, o médico inglês havia sido chamado ao Marrocos – a Tarudant [no sul do país] precisamente – para cuidar do príncipe Absulem, que estava com catarata em um dos olhos e com uma queixa de

paralisia no outro. O objetivo da viagem, portanto, não era tratar as mulheres que viviam no harém. Mas, após o príncipe reconhecer o sucesso de seu tratamento, Lempriere seria convidado a dispensar cuidados médicos às mulheres de Absulem. Como o inglês notou, o sucesso ocasionado a partir de seu tratamento "induziu o príncipe a me admitir no Harém, onde havia várias senhoras que teriam a oportunidade de [usar] os meus serviços" (LEMPRIERE, 1800, p. 96). Logo depois, ele também atenderia as mulheres do sultão Muḥammad III. O médico faria, portanto, visitas periódicas a dois haréns distintos, em um período curto de tempo.

Antes de entrar nos haréns, o médico deixou registrados os motivos que ele entendia como causadores da doença do príncipe. As queixas de Absulem, afirmava Lempriere, não tinham como ser sanadas, uma vez que o seu quadro clínico era agravado pela devassidão. Em virtude disso, Lempriere prescreveu ao príncipe um regime rigoroso, aliado ao uso de remédios tópicos e internos. Embora o seu paciente não apresentasse dificuldade em ingerir o remédio indicado, o médico lembrou que empregou muito tempo para fazer com que Absulem compreendesse "como um remédio introduzido no estômago poderia proporcionar algum alívio para [a dor] nos olhos" (1800, p. 92).

Dois elementos são importantes nessas declarações do médico. O primeiro indica a crítica exagerada das concepções médicas mouras feitas por Lempriere. O médico inglês censurava não apenas a forma de se diagnosticarem as doenças – através da tomada do pulso –, mas também o modelo usado na condução do tratamento. A prescrição

de remédios internos transformou-se em um grande ponto de conflito entre o médico e o imperador mouro, como veremos no último item deste capítulo. Já o segundo refere-se ao modo como Lempriere explicou o agravamento da enfermidade no príncipe, ou seja, a partir da prática da "devassidão".

Lempriere criticava a maneira como os mouros tratavam as mais diferentes doenças, afirmando que eles dependiam principalmente de "remédios tópicos e raramente fazem uso de medicamentos internos" (p. 21). Os seus métodos para o tratamento das enfermidades eram sangramento, escarificação, fomentações[80], além de decocção de ervas (p. 21). Tanto os mouros quanto os judeus selecionavam de "antigos manuscritos árabes que permaneciam no país alguns remédios simples" que eles aplicavam para várias enfermidades (p. 21). Ainda que fosse assim, Lempriere defenderia adiante que o filósofo natural poderia encontrar no Marrocos uma rica oportunidade para fazer as suas pesquisas e que "o conhecimento da medicina, assim como o da botânica, poderia ser melhorado por uma viagem filosófica sobre o [Monte] Atlas" (p. 121).

Embora Lempriere tenha chamado a atenção para o comportamento do imperador – que mostraria insatisfação em razão do uso de remédios internos para combater a doença de seu filho –, a medicina islâmica no Marrocos não se opunha à administração de medicamentos, como o

[80] A escarificação consiste inicialmente em pressionar a superfície da pele para causar inchaço. Em seguida, uma lâmina com a ponta aquecida incide várias vezes na área doente (GALLAGHER, 1983, p. 8). Já a fomentação é a aplicação de cataplasma quente e úmido sobre a pele, o que fornece calor ao corpo com o objetivo de curá-lo (SINCLAIR, 2002, p. 92).

próprio inglês afirmara antes. Nesse sentido, o problema maior aqui não se relacionava tanto à ausência do emprego de remédios internos, mas ao momento histórico vivido pelos mouros. Isso pode ser atestado pela passagem em que Lempriere declarou: "é bem sabido que eles [mouros] eram um povo esclarecido, em um período em que a maior parte da Europa estava envolvida em ignorância e barbárie". Contudo, em virtude da "fraqueza e da tirania de seus príncipes", eles haviam afundado no "extremo oposto" e agora podiam somente ser considerados como ocupando alguns graus acima do "estado selvagem" (1800, p. 73).

O atraso que Lempriere enxergava na medicina exercida no Marrocos devia-se a uma crescente diferença de pressupostos em relação ao que era desenvolvido na Europa, aliada a uma visão valorativa a respeito desse Reino. Ocorre que o Marrocos – região de influência de inúmeras sociedades, especialmente as europeias – foi e continua sendo uma região de procedimentos múltiplos no que se refere à cura de doenças. Abarcando desde práticas herboristas e animísticas de origem berber, passando por cuidados de inspiração biológica de cunho islâmico, além de curas espiritualistas e mágicas, chegando às "persuasões biomédicas europeias" (MARTINSON, 2011, p. 6), o que se verifica é que o Marrocos, já nesse momento, possuía várias formas de lidar com as doenças e com a busca por extirpá-las do corpo. Como lembra Tyler Martinson, uma vez que nem as categorias étnicas nem as categorias médicas são instâncias rígidas, a "saúde deve, em primeiro lugar e acima de tudo, ser analisada e pesquisada como um sistema social" (p. 6).

Martinson (2011, p. 7) chama a nossa atenção para o fato de que os "determinantes sociais e culturais da doença" são muitas vezes esquecidos ou, então, considerados complicados e sem sentido. Entender, contudo, o sistema médico como um sistema cultural é essencial para compreender "a prevalência do pluralismo médico" (p. 7). No caso do Marrocos, a medicina árabe, assentada no conhecimento produzido por autores como, por exemplo, Ibn Sīnā (980–1037) e Ibn Rušd (1126–1198) – cujos trabalhos foram empregados em escolas de medicina europeias até o século XVII –, disputava espaço com a medicina galênica, cujo epítome era a "teoria dos quatro humores". A combinação equilibrada dos humores, ou seja, o sangue, a fleuma, a bile amarela e a bile negra, mantinha o corpo em estado de saúde. Já o excesso ou a deficiência de um dos humores causava a doença[81]. Some-se a tais conhecimentos o elemento mágico que, mesmo hoje, é de grande valor para a prática da medicina no Marrocos.

Lempriere usou o exemplo dessas práticas rituais em alguns momentos de seu texto mais para ressaltar a superstição dos mouros do que para incorporá-las à concepção da medicina no Reino. Logo no capítulo 2, quando se queixava da ignorância dos mouros em relação aos remédios internos, o médico inglês afirmava que o príncipe jamais se opusera ao uso de tais remédios. Esse comportamento era digno de nota uma vez que os "Maometanos" recorriam frequentemente aos "encantos e aos amuletos"

[81] Os humores se relacionavam aos quatro elementos: ar/sangue; água/fleuma; fogo/bile amarela; terra/bile negra. Cada elemento, por sua vez, era associado a duas das quatro qualidades básicas: quente, frio, úmido e seco. Sobre isso, ver Wallis, 2010, p. 7.

(1800, p. 22). Ainda nesse capítulo, Lempriere afirmou sobre a presença dos santuários – e dos santos ainda vivos – e a devoção a eles.

Em relação aos santos, Lempriere os separava em dois grupos. No primeiro, estavam “aqueles que por meio das abluções frequentes, das preces e de outros atos de devoção tinham adquirido uma extraordinária reputação para a piedade” (1800, p. 33). Já no segundo, estavam os “ardilosos hipócritas que sob a máscara da religião praticam as mais flagrantes imoralidades” (p. 33). O médico fazia uma ressalva, assumindo que havia alguns deles que exerciam práticas de acordo com a sua profissão. Dentre esses “negócios”, figurava o atendimento aos doentes, assim como a assistência aos “necessitados e aos infelizes” (p. 33).

Lempriere explicou de que modo ocorria tal “idolatria” nesta “rude nação”. Quando um “santo Maometano morre”, afirmava, “ele é enterrado com a máxima solenidade e uma capela é erguida sobre o seu túmulo” (p. 32-33). Na interpretação do médico inglês, esse lugar se tornava, então, mais sagrado do que as próprias mesquitas. Entretanto, completava o médico, estas “capelas” consistiam em um problema para o viajante europeu, uma vez que os “Mouros, aos passarem por elas, sempre despendem um tempo considerável em ofertar as suas devoções aos restos mortais dos santos que são enterrados lá” (p. 57).

As visitas aos túmulos de santos são permitidas desde cedo na lei canônica islâmica, visto que a “maior parte das escolas de ulemás [sábios religiosos] aceitou os milagres dos santos” (SHAROT, 2011, p. 73). Ainda que a sua eficácia em curar doenças e em subjugar espíritos não fosse a mais destacada pelos ulemás, os “devotos mais leigos

estavam interessados nos poderes taumatúrgicos dos santos" (p. 73). Não sem razão, os santos mais populares são justamente aqueles que mais se destacaram em comprovar a presença destes poderes. Tanto muçulmanos quanto judeus voltam-se às tumbas destes homens em busca da "cura completa, pois o poder de cura de um santo vivo é frequentemente limitado a certas doenças" (BEN-AMI, 1998, p. 154).

Outra característica da medicina do Marrocos, já lembrada por Lempriere, é o emprego das ervas no tratamento dos pacientes. Esta prática não se resumiu, por suposto, em um uso leigo. Desde o período clássico islâmico, havia autores ocupados em classificar os tipos de ervas e as suas propriedades farmacológicas. O persa Al-Bīrūnī (973–1051) era um deles. Ele definiu a farmácia como a ciência que identificava os tipos e as formas das "propriedades físico-químicas de materiais brutos e a experiência prática de como transformá-los em drogas" (SAAD; SAID, 2011, p. 87). Para tanto, um farmacêutico qualificado deveria selecionar e determinar as potenciais matérias-primas, baseando-se no "conhecimento obtido a partir de agentes de cura tradicionais do período pré-islâmico e no conhecimento introduzido pelo Sagrado Alcorão ou pelo profeta Muḥammad" (p. 87).

O pluralismo característico da sociedade marroquina se revela presente também na farmacopeia. O seu conhecimento foi ampliado e enriquecido a partir dos árabes, além da sociedade formada em Al-Andalus, dos judeus da Europa e dos povos do Sudão, Senegal e do Niger. Dentre estes grupos, os árabes merecem destaque, uma vez que introduziram na literatura farmacológica "centenas

de produtos naturais", em especial, as plantas medicinais. Assim, o saber prático vinha acompanhado de um complexo domínio teórico. As suas contribuições foram decisivas no desenvolvimento do "conhecimento sobre os produtos naturais e nos seus potenciais usos farmacológicos" (SAAD; SAID, 2011, p. 102).

Lempriere indicava que as decocções de ervas eram um tratamento comum no Marrocos, como citado antes. O médico não deixou registrados, contudo, os tipos de ervas usados e o seu emprego na cura de doenças. Já o clérigo inglês Thomas Shaw – citado no Capítulo 2 –, que trabalhou como capelão em Argel entre 1720 e 1732, deixou documentada a sua ampla estadia no Norte da África, dedicando-se a descrever com vagar as ervas ali empregadas. Uma delas era a abiga, uma espécie de pinheiro rasteiro (FIGUEIREDO, 1913, p. 8). A decocção desta erva era usada para combater as febres. Ele citava ainda outras espécies de plantas empregadas contra malária, cólicas, diarreias, sífilis e contra outras doenças desta classe (SHAW, 1757, p. 196-197).

Some-se a esses fatores outra característica muito evidente na medicina islâmica: o uso de alimentos. O emprego de alimentos para combater doenças era indicado pelo próprio profeta Muḥammad, sendo encontrado tanto no Alcorão quanto nos dizeres e comportamentos do profeta, os *ahādīth*. A "dieta é uma matéria de fé no Islã e desempenha um importante papel na manutenção de um corpo saudável, da alma e do espírito" (SAAD; SAID, 2011, p. 441). O profeta costumava recomendar mais alimentos contra as doenças do que ervas ou remédios. Dentre os alimentos destacados pelo profeta, figuravam a

carne, o leite, diversas especiarias, além de frutas como o melão, a uva, os cítrus, a abóbora, o figo e a tâmara. No sistema médico árabe e, antes dele, no grego antigo, os pacientes eram tratados primeiramente através da fisioterapia [exercícios e banhos] e da dieta. Caso estes recursos falhassem, as drogas eram usadas, e, por fim, os médicos fariam emprego da cirurgia (p. 442).

Além dos citados, o mel era outro alimento de destaque na dieta do profeta. Segundo um *hadīth*, Muḥammad costumava dizer que o "mel é um remédio para todas as doenças" (BOUKRAÂ, 2014, p. 6). O profeta tinha o hábito de indicar o mel não apenas porque era um alimento requintado, mas também por ele trazer boa sorte. Não sem motivo, o imām persa Al-Buḫārī (810–870) intitulou o quarto capítulo de seu "Livro da Medicina" [*Kitāb al-Ṭibb*] como "tratamento com mel e a declaração de Deus: onde está a cura para os homens" (p. 6). Thomas Shaw chamou a atenção para o uso de mel no tratamento da varíola, afirmando que o alimento era usado para combater as pústulas (1757, p. 359).

Esse conjunto de características da prática médica no Marrocos juntava-se, por fim, ao elemento ressaltado por Lempriere e que se deixou suspenso: a devassidão das sociedades islâmicas. Diante da explicação do médico inglês, que enxergava na luxúria a causa agravante da doença do príncipe, será necessário perguntar: a indicação da licenciosidade sexual era uma forma corrente e plausível de se explicar o surgimento de doenças – mesmo na Europa – ou, de outro modo, consistia em um mero julgamento valorativo sobre os muçulmanos? Eis a matéria de discussão do próximo item.

4.3 A luxúria como causa de doenças

Assim que se familiarizou com o caso do príncipe Absulem, Lempriere afirmou que o seu estado havia sido "enervado pelo curso da devassidão" (1800, p. 92). Entretanto, as causas da catarata – doença que acometia o príncipe – não eram ainda objetivamente claras para os médicos europeus. Um dos principais cirurgiões de Londres desse período e médico no Hospital St. Bartolomew serve-nos como exemplo. Percivall Pott (1714–1789) dedicou-se a descrever a catarata e assegurava que, cinquenta anos antes, nem o estado nem a natureza dessa doença eram "verdadeiramente conhecidos" (1808, p. 139). Como ele lembrou, as explicações eram variadas: alguns alegavam que a doença se devia ao destempero do "humor vítreo". Para outros, tratava-se de um desequilíbrio do humor aquoso. Havia quem defendesse como causa a "condensação das partículas terrosas" ou mesmo uma "película membranosa" (POTT, 1808, p. 139). Portanto, verifica-se que não havia durante o século XVIII um consenso a respeito do que ocasionava tal doença.

Não era apenas a doença da catarata que seria justificada por Lempriere em termos de excesso sexual. A hidrocele – doença que se caracteriza pelo acúmulo de líquido seroso nos testículos (SAMHAM, 2011, p. 250) – também foi explicada em razão da indulgência com que os mouros se permitiam certos prazeres e em virtude da prática do banho quente logo após a relação sexual (LEMPRIERE, 1800, p. 20). Nesta passagem, o tradutor francês optou por uma mensagem mais direta, alegando que a doença

era causada pelo "uso imoderado de mulheres e pelos banhos quentes que os Mouros tomam imediatamente ao saírem de seus deboches" (1801, p. 23).

Ainda que ao longo do século XVIII os médicos tenham passado a colecionar "os sintomas epidemiológicos e clínicos" das doenças (BERCÉ apud LE GOFF, 1997, p. 163), a explicação sobre a(s) causa(s) da hidrocele não era unânime. Percival Pott escreveu um trabalho inteiramente dedicado ao tema da hidrocele, mas não chegou a uma posição sobre o que ocasionava essa doença. Pott usava como fonte teórica outra autoridade médica, o holandês Frederik Ruysch (1638–1731), e afirmava que este era da opinião de que a hidrocele "procede de um estado varicoso dos vasos espermáticos" (POTT, 1768, p. 93). A conclusão de Pott, contudo, era que não se podia apontar se esse estado era a causa ou o efeito da doença.

Dentre os europeus, também encontraremos neste momento fatores de cunho sexual para explicar as causas das doenças humanas. Após um rápido aumento da sífilis no século XVI, as autoridades políticas europeias instituíram "campanhas de moralização dos costumes sexuais", nas quais o principal alvo era a repressão da prostituição. Como escreveu Sergio Sabbatini, "as prostitutas, já no século XVI, haviam sido identificadas como a causa principal da disseminação da sífilis e havia muito tempo que sofriam em razão de tal estigma" (2008, p. 108). As visitas regulares às "casas de má reputação" e, por conseguinte, a "punição terrestre pelo pecado da luxúria" levaram as autoridades a criminalizar a prostituição (DAVIS, 1993, p. 65). Em Paris, leis de 1791 e de 1793 "proibiram a prostituição abertamente e autorizaram a prisão de qualquer

mulher" que fosse encontrada nas ruas oferecendo os seus serviços (MERIANS, 1996, p. 43).

Não se pode admitir que as medidas de regulamentação ou de criminalização da prostituição que se seguiram desde o século XVI se fundamentavam na disseminação da sífilis. De todo modo, ações desta natureza são encontradas em várias partes da Europa. Se na Inglaterra as prostitutas tinham as suas testas marcadas com ferros quentes, na Alemanha, elas "poderiam ser afogadas, queimadas ou enterradas vivas" (FEDERICI, 2004, p. 214). A proibição desta atividade "eventualmente venceu, graças, em grande parte, ao ressurgimento religioso do século XVI: as Reformas Protestante e Católica" (TOULALAN; FISHER, 2013, p. 395). Como defende Guido Ruggiero, o que se destaca neste processo é que a "associação dessa doença virulenta com o sexo ajudou a confirmar o profundo mal-estar da sociedade ocidental com os prazeres carnais" (apud TURNER, 1993, p. 20).

Antes disso, no período medieval, outra doença associada aos excessos sexuais era a lepra. O estudioso francês e beneditino Pierre Bersuire (c. 1290–1362) observou que a lepra poderia significar qualquer pecado, mas representava especialmente "o pecado da luxúria" (GRIGSBY, 2004, p. 41). Importante ressaltar que a conexão entre lepra e luxúria indicava que a primeira era um efeito colateral da segunda e não propriamente a sua consequência, como argumentava a classe médica. As causas comumente atribuídas à lepra eram os "pecados espirituais", mais precisamente, "a inveja, a raiva e a avareza" (p. 41). Para Bryon Grigsby, a associação feita entre a lepra e o sexo foi desenvolvida e formalizada em virtude do aparecimento da sífilis.

Se a lepra e a sífilis eram intimamente relacionadas ao pecado da luxúria, a masturbação e a sodomia não causavam menores estragos na interpretação dos médicos europeus. Sobre a masturbação, cabe citar as reflexões do médico suíço Samuel-Auguste Tissot (1728–1797). Em 1760, Tissot publicou um livro sobre o onanismo ou, como se lia no subtítulo, "dissertação sobre as doenças produzidas pela masturbação". No capítulo dedicado aos "perigos particulares" dessa prática, o médico afirmava que a masturbação "era mais perniciosa do que o excesso [sexual] com as mulheres" (TISSOT, 1770, p. 81). Influenciado pela "teoria dos humores", Tissot defendia – assim como Hipócrates – que o frequente hábito da masturbação dilatava as "veias seminais" (p. 84).

Tal "deboche", por ser praticado sozinho, não possuía limites, o que tornava as pessoas entregues permanentemente às "ideias lascivas". A fadiga contínua fazia com que esses pacientes sucumbissem a "todas as doenças do cérebro, à melancolia, à catalepsia, à epilepsia, à imbecilidade, à perda de sentido, à fraqueza do tipo nervoso e a uma série de doenças semelhantes" (TISSOT, 1770, p. 85). Este "triste estado", digno de "pena", poderia ser remediado através de "exercícios, uma dieta leve e uma séria ocupação de tempo do paciente" (PORTER, 1992, p. 141). Em resumo, tratava-se de restabelecer o equilíbrio dos humores perdido após o excesso de masturbação. Para tanto, Tissot ressaltava a necessidade de se levar em consideração os seis elementos não naturais que serão indicados adiante.

A sodomia era outra prática que, segundo os europeus, poderia gerar o aparecimento de doenças. É necessário lembrar que a sodomia, a partir de uma perspectiva

legal ou penal, não indicava apenas a relação homossexual masculina. Ela se referia ao coito anal entre dois homens ou entre um homem e uma mulher (DEWALD, 2004, vol. 3, p. 194). Uma vez que a sodomia era entendida como um ato contra a natureza, esse tipo de comportamento poderia gerar consequências nefastas. Foi justamente a crença na corrupção física e moral que estimulou as autoridades da cidade de Lucca, na Itália, a associar a prática da sodomia com a sífilis.

Ocorre que durante a campanha francesa na cidade de Nápoles, no século XV, houve um surto da doença que os napolitanos nomearam de "mal francese" [doença francesa]. Os franceses, por sua vez, descreveram a doença como "sífilis napolitana". Em virtude da rápida propagação da doença, os governantes da cidade de Lucca logo lançaram a sua explicação para esse mal: tratava-se da associação entre o *mal francese* e a prática da sodomia. Para contornar a situação e manter-se no poder, a oligarquia da cidade passou a controlar a "vida política, social, moral e religiosa" de seus cidadãos. Então, aqueles que se comportassem de uma "maneira pouco ortodoxa", desrespeitando as leis da cidade, corriam o risco de ser repreendidos (SIENA, 2005, p. 239).

Nas sociedades islâmicas, o comportamento libidinoso era potencializado tanto por um elemento já citado por Lempriere – o uso dos banhos – quanto pelo calor do clima. Se os muçulmanos eram vistos como excessivamente entregues à luxúria, era o banho [*ḥammām*] o local por excelência desse comportamento libidinoso (KOSSO; SCOTT, 2009, p. 182). Para as mulheres em especial, os banhos eram uma "fonte ou uma prova de doenças e do

excesso sexual". O clima quente, por sua vez, era interpretado por Prosper Alpini (1553–1617), médico e botânico italiano, como o motivador de "doenças", tais como o "adultério, a sodomia e a bestialidade" (KOSSO; SCOTT, 2009, p. 184). O próprio Lempriere havia ressaltado a interferência do clima na formação do "caráter Mouro". Para o médico inglês, o clima tanto estimulava e excitava as "paixões viciosas" quanto por meio de sua "influência debilitante e relaxante" contribuía para enfraquecer "as energias mais nobres da mente" (1800, p. 200).

Sobre o clima, em particular, há que se notar que as teorias médicas o utilizaram de forma corrente com a intenção de explicar as razões de diversas doenças. Os serviços médicos desenvolvidos tanto pelo exército quanto pela marinha britânica foram durante o século XVIII "a vanguarda da medicina neo-Hipocrática – esboçada por Thomas Sydenham (1624–1689) – que enfatizou a função do clima e de outros fatores ambientais na produção de doenças" (HUDSON, 2007, p. 93). Era o clima quente dos países tropicais, contudo, o mais ressaltado pelos autores modernos. Como lembrou Hans Sloane (1660–1753), médico e naturalista irlandês, era de conhecimento comum que "as doenças das possessões imperiais 'eram todas muito diferentes daquelas que existem na Europa'" (HUDSON, 2007, p. 34).

Se as autoridades ainda refletiam sobre o teor dessa diferença assinalada por Sloane, um elemento se revelava recorrente: a devassidão nos países quentes. O deboche que tinha lugar nos trópicos não se resumia a um excesso de apetite sexual dos nativos, mas contemplava todo o comportamento desregrado em relação aos prazeres.

Lempriere havia chamado a atenção para o fato de que o seu paciente, o príncipe Absulem, era "imoderadamente complacente com as suas paixões, quando ele pode apreciá-las sem muita dificuldade". O príncipe havia se acostumado a beber – e em grande excesso – uma forte bebida destilada. Depois de abandonar essa prática, ele estava, então, devotado ao "amor das mulheres" (LEMPRIERE, 1800, p. 105).

A ligação entre o calor e as doenças, para os médicos do século XVIII, indicava que os "climas destemperados" provocavam mudanças nos humores do corpo (ELMER; GRELL, 2004, p. 324). Desde Galeno (129–c. 199), os médicos acentuavam os seis elementos não naturais que afetavam a saúde: o ar; o exercício e o repouso; a alimentação e a bebida; a excreção e a retenção; o sono e a vigília e as paixões da alma (VAUGHT, 2010, p. 193). A intemperança era justamente o excesso de qualquer um desses elementos, dado que a "moderação imprópria das paixões" se relacionava às doenças. Se aos povos estrangeiros eram atribuídas as características da "intemperança, do hermafroditismo, do lesbianismo e da sodomia", a Europa era definida, por contraste, como o lugar da "temperança, da heterossexualidade, da monogamia religiosamente sancionada e dos imperativos reprodutivos" (TOULALAN; FISHER, 2013, p. 500).

Como nota David Arnold, "a divisão do globo entre terras temperadas e tropicais foi se tornando mais e mais estabelecida" em meados do século XVIII e isso ocorria evidentemente em razão do "comércio, da literatura de viagem e da exploração científica" (ARNOLD, 1997, p. 306). Esse processo tem raízes no início da chamada

modernidade, com o adensamento das explorações europeias em regiões tropicais. A consequência foi a oposição entre as zonas "temperadas" e as zonas "tropicais", ou seja, "destemperadas". Enquanto a região tropical era "selvagem, incontrolável e perigosa", a zona temperada exibia a "calma e a sobriedade de lugares mais ao norte" (ARNOLD, 1997, p. 307). Aqueles que viajavam para as regiões "destemperadas" alertavam sobre o seu clima "caprichoso" e "frequentemente maléfico". Em um ambiente tão hostil, não é surpreendente que as doenças se revelassem mais violentas.

A temperança europeia era, de outro modo, menos um sinônimo da ausência da luxúria do que da busca pelo equilíbrio sexual. Por tal motivo, esse fator também foi empregado para explicar o aparecimento e a disseminação das doenças que ocorriam na Europa. Como lembrou Anne-Marie Drouin-Hans, o século XVIII foi o apogeu da "confusão de imagens entre desejo, prazer e sofrimento" (1995, p. 111). Não sem razão, a sífilis passaria a ser conhecida neste momento como a "doença galante", afinal, o agente social de tal doença contemplava, de uma só vez, o estado amoroso, a relação sexual com alguém doente, o bordel e a prostituta. Havia, porém, uma diferença evidente entre o modo como alguns europeus explicaram o surgimento das doenças nas sociedades europeias e nas islâmicas. Enquanto naquelas a luxúria se referia a um evento localizado, nestas últimas, a devassidão era tomada como uma marca local, portanto, como uma característica que antecedia a própria doença.

Antes de examinar este tópico, é importante ressaltar o conjunto de razões disponíveis para explicar o

surgimento de doenças tanto na Europa quanto nas regiões islâmicas. Enquanto a medicina galênico-islâmica geralmente atribuía as doenças a causas naturais, a medicina profética – citada acima – acreditava na ação dos maus espíritos [os *jinns*] ou no poder divino, além de considerar as próprias causas naturais. Na Europa, a natureza também era vista como motivadora de doenças, assim como os desígnios divinos. Contudo, ao lado desses fatores, nota-se que justificativas de cunho sexual estiveram presentes, em maior ou em menor medida, nas teorias de médicos europeus, como pudemos notar antes.

Verifica-se, portanto, que o vício da luxúria não era uma prática que os europeus considerassem exclusiva das sociedades islâmicas. Ele também era notado entre os próprios europeus. Lembremos o que dizia o crítico e dramaturgo inglês, John Dennis (1658–1734), a respeito dessa matéria. Para ele, a sodomia era um dos "quatro 'vícios reinantes' na Inglaterra". Os jogos de azar, as bebidas alcoólicas e o "sexo excessivo com mulheres" eram os outros três males (1698 apud CRAWFORD, 2007, p. 202). Sobre a Itália, os viajantes afirmavam que as mulheres estavam frequentemente "trancadas em casa". Fato que os levava a apontar tal "restrição excessiva" como a causa da licenciosidade (SURANYI, 2008, p. 136). Na França, a tradução do dicionário médico de Robert James[82], entre 1746 e 1748, incitou uma campanha contra a prática da masturbação, levando Tissot – médico já citado – e Jean

[82] Robert James (1703–1776), médico inglês, publicou *A Medicinal Dictionary* em três volumes, entre 1743 e 1745. Dentre os colaboradores de sua obra, estava o seu amigo Samuel Johnson – citado no Capítulo 1. Sobre isso, ver Wiltshire, 1991, p. 5-6.

Jacques Rousseau a colocarem o *paciente* como vítima da "ordem social depravada que fez o homem se afastar de sua verdadeira natureza" (MUCHEMBLED, 2008, p. 143). Não é demais lembrar que os médicos defendiam que a masturbação arruinava a saúde, especialmente dos jovens, causando epilepsia, convulsões e até mesmo a morte.

Se a luxúria era uma causa possível de doenças tanto entre os europeus quanto entre os muçulmanos, por que esse componente ganhava preeminência quando se referia às sociedades islâmicas? A resposta para essa questão indica que o problema não era tanto de ordem médica, mas religiosa. Ocorre que, nas sociedades do Levante, os vícios – a luxúria em particular – eram encarados pelos europeus como uma prática corrente e incentivada pelos muçulmanos. Os pontos de conflito entre o comportamento sexual cristão e o islâmico eram variados. Veja-se como exemplo o polímata persa Ibn Sīnā. Em um de seus textos médicos, ele defendia a liberdade de relações sexuais para os jovens, pois assim eles evitariam problemas perniciosos (AVICENNE, 1956, p. 25). Postura semelhante é encontrada em um famoso médico turco, Kemal Paşa Zade (m. 1534). Para evitar o desequilíbrio humoral e o aparecimento de doenças, esse médico aconselhava as relações sexuais regulares na vida adulta e "em certos casos, na ausência do intercurso, a masturbação poderia ser usada" ([s. d.] apud ZE'EVI, 2006, p. 32).

Direcionamentos como esses eram comuns porque a própria tradição islâmica incentivava os prazeres advindos do sexo. Desde o nascimento, ao muçulmano é concedido o direito de satisfazer as suas "capacidades física, intelectual e espiritual". O sexo, então, adquire "o seu sentido

real e pleno", significando não somente o meio de perpetuar a espécie ou de obter prazer e satisfação, mas também "o culto ao Altíssimo e uma das formas de adquirir Sua graça e benção" (SAYFUDDIN; MUHAMETOV, 2004, p. 24). Em virtude disso, o que ocorria – já desde o aparecimento do islamismo – é que as sociedades muçulmanas passaram a ser retratadas como lascivas[83]. As sociedades asiáticas, de uma forma ampla, eram representadas a partir do vício da luxúria. Lembremos que a "Companhia das Índias Orientais" da Inglaterra construía hospitais com a intenção de impedir que os doentes sucumbissem ao seu "vício favorito", ou seja, o deboche (BRUIJN, 2009, p. 96).

Nas sociedades cristãs, no início da modernidade, a posição da Igreja católica em relação ao sexo não diferia daquela que havia sido prescrita ao longo do período medieval. Isto é, o sexo era visto como maculado, sendo a virgindade considerada o "estado mais desejável" (WIESNER, 2000, p. 57). Por tal razão, era esperado, ao menos em teoria, que membros do clero e das ordens religiosas permanecessem castos. Contudo, uma vez que o corpo e os seus desejos sexuais haviam sido criados por Deus, a doutrina católica aceitava as relações sexuais, desde que (i) praticadas dentro do casamento, (ii) não fossem feitas aos domingos e em feriados santos e que (iii) pudessem levar à procriação. Nesse último caso, o corpo do homem é que deveria ficar sobre o corpo da mulher, o que ficou conhecido como "posição missionária" (WIESNER, 2000, p. 58).

[83] Os ataques se deviam inicialmente ao profeta Muḥammad que era visto como um homem depravado, sendo retratado em vários textos cristãos como um "libertino sexual" (SMITH, 2007, p. 33).

A exaustão sentida logo após o coito era a prova evidente de que o sêmen era um nutriente precioso, no "estágio final da digestão" (HORSTMANSHOFF; KING; ZITTEL, 2012, p. 371). Então, mesmo que um pouco desse líquido fosse excretado, ainda assim, faria muita falta. O sêmen era também responsável por todas as qualidades do homem: "sua voz grave, sua musculatura, barba, tez corada, sua coragem e sua 'generosidade'" eram uma consequência da força vital presente nesse "licor precioso" (NYE, 1993, p. 60). Portanto, o homem que não desperdiçasse desenfreadamente o seu sêmen era fortificado por retê-lo e apresentava "geralmente constituições robustas, atléticas, do tipo mais atraente para o sexo oposto" (NYE, 1993, p. 70).

Dada a necessidade de "poupar" sêmen e de utilizá-lo com fins procriadores, não é de espantar que os ataques à masturbação fossem se tornando mais virulentos ao longo da modernidade. Sobre isso, Louis Saporta, médico de origem catalã, explicava a um jovem paciente no século XVI que "o seu efluxo seminal ou 'gonorreia' não era devido a uma abundância de sêmen, mas ocorria em virtude da fraqueza e da flacidez dos vasos espermáticos, [condição] que ele havia adquirido, entre outras razões, por frequentes retrações do prepúcio e pelo derramamento de esperma que se seguia" ([s. d.] apud STOLBERG, 2003, p. 703). Já o clérigo inglês de inclinações calvinistas e médico praticante Richard Capel (1586–1656) defendia, em 1633, que a masturbação não era apenas um "pecado contra a natureza", mas era também o que tornava os homens "impróprios para o casamento" e o que causava nos seus corpos "podridão e enfraquecimento" (apud STOLBERG, 2003, p. 703).

Diante das várias teorias expostas, fica patente a forma distinta como a luxúria era empregada para explicar as doenças nas sociedades europeias e nas asiáticas. Uma vez que no caso da Europa a lascívia provocava o aparecimento de doenças venéreas ou que eram resultado da punição divina, restava aos *pacientes* o esforço por manter um comportamento regrado, longe dos vícios, ou seja, "temperado". Já a aplicação da luxúria como causa de doenças entre os muçulmanos era uma forma de comprovar o traço persistente deste vício entre estes povos. No Levante, as doenças se originavam da lubricidade justamente porque essas sociedades incentivavam tal prática. Em um cenário de abundância sexual, a doença era uma mera consequência. Essa postura não indicava um preceito médico, mas uma *característica* das sociedades islâmicas, e foi usada por Lempriere sempre que lhe foi conveniente.

4.4 A medicina europeia: práticas leigas, influência árabe e "revolução científica"

Conforme foi notado anteriormente, as práticas médicas no Marrocos reverberavam, além do conhecimento árabe, aquele apreendido da medicina antiga – saber este exaltado por Lempriere. Ainda que fosse assim, isso não foi suficiente para que o médico inglês mostrasse deferência pela medicina no Marrocos. Lempriere acreditava que a medicina e as ciências de um modo geral haviam entrado em decadência entre os mouros. Diante disso, devemos nos colocar as seguintes questões: de que forma era praticada a medicina nas sociedades europeias? E, de outro

modo, por quais razões a sociedade árabe, que desenvolvera e preservara diversos recursos científicos, passou a ser vista como atrasada e em ruínas? Estas duas perguntas ajudarão a elucidar uma das questões colocadas no início deste capítulo, isto é, quais razões levaram Absulem a pedir a presença de um médico europeu para tratar a sua doença.

O *status* que o Marrocos ocupava na mente do médico inglês era mais baixo do que a posição do Império Otomano e da Pérsia. Isso podia ser notado certamente não apenas em Lempriere, mas nas sociedades europeias de um modo amplo. Por tal razão, e uma vez que a sociedade árabe já vivera o seu esplendor – como ele afirmava –, não restara nada de significativo, fosse na medicina, fosse nas artes, fosse na economia. Especialmente em relação à medicina, a crítica de Lempriere devia-se às características particulares dos mouros na condução do tratamento médico. Como se sabe, uma das influências médicas no Marrocos era aquela praticada pelo profeta Muḥammad, a qual não era baseada nos "experimentos médicos", mas em especial no "conhecimento médico acumulado da cultura antiga e da tradição" (SAAD; SAID, 2011, p. 104). Uma vez que tal condução revelava-se distinta daquela que o médico considerava eficiente, a sua conclusão era de que os mouros estavam atrasados nesta matéria.

Embora não haja muitas informações disponíveis sobre a formação médica de Lempriere, é possível saber através de seus trabalhos que se tratava de um homem licenciado, pois a sigla "M.D." [*Medicinae Doctor*] era indicada na obra *Popular lectures*, de 1830. O fato de se apresentar como um médico [*physician*] indicava que ele obtivera um treinamento na universidade (PORTER,

1995, p. 11). A preocupação de Lempriere em se diferenciar daqueles que não haviam tido formação médica universitária era evidente. Já dentro do harém do príncipe Absulem, ele acusara as mulheres de considerá-lo um "empírico ignorante" que não conhecia nada de sua profissão (LEMPRIERE, 1800, p. 100-101). Desde o período medieval, a "distinção entre medicina teórica e prática tinha sido exagerada pelos médicos instruídos, e os jogos de poder dentro das universidades exacerbaram essa tensão" (MAGNER, 2005, p. 213).

Tal tensão ocorria porque havia muitos "charlatões" que praticavam a medicina de forma irregular e que eram referidos, de uma forma generalizante, como empiristas (KASSEL, 2005, p. 75). Roy Porter os colocaria dentro do grupo de "médicos leigos" em oposição aos "médicos profissionais" (apud WEAR, 1992, p. 92). Entre os primeiros, estavam os barbeiros ou barbeiros-cirurgiões que, além de "barbearem e de cortarem o cabelo, realizavam operações menores, incluindo sangria e escavação – aplicando sanguessugas – e arrancavam os dentes" (p. 80). Os boticários também compunham este grupo, vendendo remédios compostos e oferecendo "aconselhamento médico". Somem-se a eles os designados como empíricos, cuja atuação devia incomodar os médicos-cirurgiões, uma vez que eles se especializavam no "tratamento de uma condição cirúrgica única, como fraturas, cataratas ou hérnias" (p. 80). Enquanto os barbeiros possuíam algum tipo de aprendizado formal, mesmo em universidades, os empíricos eram autodidatas e eram treinados informalmente por amigos ou familiares.

É preciso salientar, contudo, que apenas uma pequena minoria de médicos na Inglaterra tinha formação universitária. A concentração destes profissionais era, por suposto, em Londres, "onde a Corte, a cidade e o Parlamento forneciam a maior reunião de pacientes prósperos", o que gerava maior renda aos médicos (PORTER, 1995, p. 6). A formação universitária não era o único meio de um médico tornar-se "profissional". Tanto em Londres quanto em Paris – cidade que possuía uma tradicional universidade para o ensino de medicina –, havia guildas especialmente dedicadas a avaliar e a certificar os médicos (LINDEMANN, 2010, p. 129).

No início da chamada modernidade europeia, a medicina profissional ganhava espaço, mas continuava convivendo com os tratamentos leigos, baseados em ervas ou mesmo em amuletos e em magia[84]. Lembremos que Galeno, autor prestigiado nessa época, mencionava mais de 450 ervas com valor medicinal (LE GOFF, 1997, p. 349). As mudanças nas práticas médicas eram, todavia, notórias. A medicina universitária, assim como a cirurgia e a botânica médica, passaram por transformações ao longo dos séculos XVI e XVII, sendo os elementos envolvidos neste processo tanto de ordem intelectual quanto social (WEAR; FRENCH; LONIE, 1985, p. 250). Em tal curso de mudanças, "os escritores médicos do século XVI sentiam que estavam rompendo com o passado árabe e medieval". A crença era de que "eles estavam criando uma Reforma para a medicina da qual o elemento central era a purificação e a assimilação do conhecimento grego" (p. xi).

[84] Para um amplo cenário da medicina europeia neste período, ver Conrad, 1995 – em especial, os capítulos 5, 6 e 7.

Esta inclinação em direção ao conhecimento grego não significou, por outro lado, o esvaziamento da tradição médica islâmica na Europa. Cabe lembrar que nas regiões islâmicas do período clássico – correspondente, aproximadamente, à "Idade Média" cristã –, a medicina transcendia "barreiras de religião, linguagem e país" (SAVAGE-SMITH apud LOUDON, 2001, p. 41). Nesse sentido, a expressão "medicina islâmica" não deve ser interpretada como equivalente apenas à sociedade árabe e à religião islâmica. Como afirmou Hormoz Ebrahimnejad, nenhum médico ou historiador muçulmano durante o período medieval usava o termo "islâmico" para tratar o tema da medicina (apud GÜNERGUN; RAINA, 2011, p. 259). A produção textual médica, embora se apresentasse de forma predominante em árabe, era composta por médicos falantes de muitos idiomas: árabe, persa, siríaco, hebraico e turco. Igual ressalva deve ser feita em relação à religião, uma vez que médicos cristãos e judeus também estiveram presentes no desenvolvimento do conhecimento e da prática médica[85]. Por fim, é importante não tomar a medicina islâmica como mera transmissora do conhecimento grego antigo. Nela, é possível verificar uma "estrutura lógica e coerente" própria em relação à medicina praticada pelos gregos (MERI, 2006, p. 43).

Dentre as contribuições dos médicos islâmicos estavam: noções mais bem elaboradas de patologia, conhecimento de novas doenças – varíola e certas enfermidades dos olhos são algumas delas –, novas técnicas cirúrgicas

---

[85] Sobre as influências recíprocas entre cristãos, judeus e muçulmanos, ver Meri, 2006, p. 393-394.

e de instrumentação e uma extensa farmacologia. No primeiro texto oficial sobre farmacopeia publicado na Europa, em 1499, o médico de Florença, Ludovico dal Pozzo Toscanelli, revelava a influência dos tratados islâmicos sobre medicamentos simples e compostos, assim como a presença de inúmeras especiarias e ervas importadas com finalidades médicas. Para Emilie Savage-Smith, a influência da medicina islâmica sobre a Europa se deu por três vias: através dos textos; por meio do transporte de mercadorias pelos comerciantes e através das observações dos viajantes que se deslocavam para o Levante (apud LOUDON, 2001, p. 43). Os contatos promovidos entre um lado e outro do Mar Mediterrâneo foram decisivos para instaurar as trocas de conhecimentos médicos entre cristãos, judeus e muçulmanos.

Sobre isso, Nabil Matar nos conta um episódio interessante. Em 1648, após o soberano do Marrocos, então com setenta anos, ter sido acometido por uma doença nos olhos e precisar de cirurgia, o seu filho Sīdi ᶜAbdallah enviaria uma delegação para Amsterdã a fim de consultar os melhores doutores da cidade. O objetivo era conseguir que um destes médicos fizesse a cirurgia no paciente[86]. Quando o pedido foi negado por um cirurgião, os marroquinos apelaram à Corte Holandesa – com cuja operação esta estava familiarizada –, buscando fazê-la pagar pelo avanço que havia recebido. Após passar o verão e o outono

[86] Em 1651, o navegador e explorador holandês David De Vries (1593–1655) seria apontado cônsul da Holanda no Marrocos. Foi De Vries quem escreveu uma carta aos estados daquele país, relatando o pedido de Sīdi ᶜAbdallah por “alguns bons cirurgiões” para tratar a doença de seu pai (CASTRIES, 1923, p. 530-532).

na Holanda, a delegação voltou para casa, afirmando que havia aprendido "práticas médicas e jurídicas de seu país hospitaleiro" (MATAR, 2009, p. 24). Esse relato demonstra como os médicos muçulmanos buscavam auxiliar os seus colegas europeus esperando receber a sua reciprocidade.

Além das viagens, outro notório instrumento de disseminação do conhecimento médico eram as universidades. Um dos mais importantes centros médicos desde o período medieval era a Escola de Salerno. Ali, havia tanto professores árabes quanto o empenho em traduzir os textos árabes para o latim (ESSA; ALI, 2010, p. 246). Para George Sarton, belga considerado o fundador da disciplina "história da ciência", a cirurgia se tornava disponível aos leitores de latim devido à "estimada experiência médica na literatura árabe" (1927 apud GARFIELD 1985, p. 246). Foi em virtude desse cenário que o personagem conhecido como Rogerius ou Rogério de Salerno (c. 1140–c. 1195), "o primeiro e maior cirurgião de Salerno", pôde escrever o seu tratado sobre cirurgia.

Dentre os destacados tradutores de textos clássicos deste período, estavam Constantinus, também conhecido como Leo Africanus (1020–1087), que trabalhou em Salerno, e Gerardo de Cremona (1140–1187), que passou boa parte de sua vida em Toledo. Os dois tradutores viveram em uma "zona de transição árabe-cristã", como chamou David Tschanz (2003), ou seja, não se trata de coincidência verificar que Salerno, com o seu notório centro de medicina, estivesse próxima à "Sicília Árabe", nem que a universidade de Montpellier, fundada em 1220 no sul da França – com o seu curso de medicina aberto em 1221 –, estivesse perto da fronteira com Alandalus.

Dentre os textos traduzidos por Gerardo de Cremona, estava aquele que se tornou amplamente conhecido na Europa: o *Cânone de Medicina*, de Ibn Sīnā, obra que superou 70 edições diferentes entre 1500 e 1674[87].

A influência do *Cânone de Medicina* na Europa se fazia notar até mesmo quando os escritores passaram a esboçar uma atitude negativa em relação aos textos médicos árabes. Isso se explica pelo fato de tal livro conter os ensinamentos médicos clássicos em um formato mais "compacto e lógico do que os escritos originais de Galeno e de Hipócrates" (PAAVILAINEN, 2009, p. 71). Mesmo os oponentes da medicina islâmica usavam o texto do pensador persa para construir as suas reflexões, ainda que a intenção fosse somente discordar do que afirmava Ibn Sīnā. Diante dos traços gerais da influência árabe na medicina europeia, podemos, então, retomar o problema recorrente na narrativa de Lempriere: quais razões levaram os europeus a engendrar uma atitude negativa em relação à medicina islâmica ao longo da modernidade?

A resposta para essa questão está em um processo de mudanças que afetou não apenas a medicina, mas especialmente as ciências da natureza, e que é considerado por muitos pensadores como a origem da mentalidade moderna: a "revolução científica" ocorrida na Europa[88]. Não faz parte dos objetivos deste livro investigar por que tais

---

[87] Sobre as traduções e a recepção da obra de Ibn Sīnā na Europa, ver Siraisi, *The changing fortunes of a traditional text: goals and strategies in sixteenth-century Latin editions of Canon of Avicenna* (WEAR, FRENCH; LONIE, 1985, p. 16-41).

[88] Sobre a "Revolução Científica", ver Rupert Hall, 1983 (edição em português: *A revolução na ciência, 1500-1750*, Lisboa: Edições 70, 1988).

mudanças se deram na Europa e não nas sociedades islâmicas, nem se poderíamos mesmo denominar de "revolução" as transformações que atingiram a medicina. Contudo, as alterações na teoria e na prática científica europeia ajudam a explicar o debate crescente em torno do uso dos textos gregos antigos e dos árabes, as reformulações da estrutura da medicina e a crescente oposição à tradição médica islâmica que tiveram lugar na Europa.

Se a prática da medicina, junto ao grande público, não havia sofrido grandes reformulações durante a "revolução científica", o mesmo não se pode afirmar sobre as teorias médicas. Então, a mudança teórica apontava para a renúncia aos textos de autores como Galeno e Ibn Sīnā e a consolidação do "estudo empírico do corpo" (BURNS, 2001, p. 188-189). Uma das razões para esse redirecionamento teórico vinha das novas doenças que acometiam os europeus. A partir destes novos males – como a sífilis –, a tendência em se considerar as doenças como "entidades específicas" era maior do que em tomá-las como "manifestações de desequilíbrios dentro do corpo", como defendia Galeno (p. 189). Nesse cenário, os "humanistas médicos" não negavam as contribuições de Galeno, mas sim as traduções árabes e latinas medievais que eles viam como acréscimos à medicina clássica. A sua intenção era, de outro modo, "recuperar a medicina original de Galeno e de outras autoridades romanas e gregas antigas em textos melhorados" (p. 189).

O que se seguiu a partir daí foram não apenas traduções em latim das obras de autores greco-romanos como também uma reflexão sobre a participação desses autores dentro da medicina que se formava neste momento.

Então, se por um lado, as obras completas de Galeno foram publicadas em Veneza em 1525, seguidas dos textos de Hipócrates (c. 460 a.C.–377 a.C.), por outro, os novos conhecimentos obtidos a partir de instrumentos e de experiências empíricas – como a dissecação de cadáveres – levariam à contestação da tradição médica galênica. No caso do médico, alquimista e ocultista suíço-alemão Paracelso (1493–1541) e de seus seguidores, a proposta era abandonar a tradição médica árabe e greco-romana e criar uma medicina nova e cristã.

Muitas das inovações e muitos dos avanços na medicina haviam sido feitos por médicos associados às universidades. Em escolas como as de Pádua, Paris, Bolonha, Montpellier e de Oxford, era obrigatório que todos os alunos de medicina frequentassem o curso de artes antes de iniciarem os estudos médicos propriamente ditos. Após seguirem a programação regular do curso, esses estudantes ficavam sob a supervisão de um médico sênior, eram avaliados e somente depois desse percurso é que recebiam o diploma que lhes concedia o direito de praticarem a medicina. As regulações e os decretos que surgiam por toda a Europa visavam eliminar as ações negligentes na atuação médica. Para Toby Huff, o estabelecimento de tais padrões na educação e na prática médica não era encontrado no "contexto árabe-islâmico" (2003, p. 191).

Foi dentro da universidade – em particular a de Pádua – que se destacou um dos grandes nomes médicos da modernidade. Andrea Vesalius (1514–1564), médico belga e professor em Pádua, publicou a obra de anatomia *De humani corporis fabrica* [Sobre a organização do corpo humano] em 1543, instituindo um notório avanço

na compreensão da anatomia humana. Nessa obra, pioneira no uso de ilustrações, Vesalius alegou ter "corrigido mais de 200 erros na obra clássica de Galeno, a qual tinha sido a bíblia dos estudos anatômicos por mais de um milênio" (HUFF, 2011, p. 184). Em 1530, Vesalius levantava a suspeita de que Galeno nunca havia dissecado um corpo humano, o que significava que todo o seu trabalho anatômico estava "potencialmente errado" (FRENCH, 2003, p. 142). Restava a Vesalius, então, verificar de perto os textos de Galeno para confirmar ou negar as observações feitas por ele.

É certo que as descobertas de Vesalius não agradaram a todos. Aqueles que se opunham ao médico belga acreditavam que os seus ataques a Galeno haviam sido feitos de forma arbitrária. Antes de Vesalius, outros anatomistas já tinham criticado as observações de Galeno, mas eles continuavam a considerá-lo o "pai" da anatomia. O que irritara o grupo pró-Galeno era a acusação de que o médico romano era um trapaceiro, uma vez que teria dissecado corpos de animais quaisquer e não o corpo de um ser humano. Dentre os defensores de Vesalius, havia um forte entusiasmo pelas descobertas, pois estas acenavam para o fato de que "a medicina poderia progredir sem o recurso constante aos antigos" (FRENCH, 2003, p. 142).

A tensão entre os conhecimentos produzidos pelos antigos e as descobertas que ganhavam espaço no começo da modernidade se revelou presente também nas teorias do médico britânico, e estudante em Pádua, William Harvey (1578–1657). A descrição em detalhes do sistema circulatório é tomada como um dos "mais importantes desenvolvimentos em fisiologia no início do século XVII"

(BURNS, 2001, p. 246). O seu livro *On the Motion of the Heart* [Sobre o movimento do coração], de 1628, punha em dúvida a teoria de Galeno que afirmava: "o sangue passa entre os ventrículos através de minúsculos poros no septo" (BURNS, 2001, p. 110). Contra esta tese, Harvey defendia que o sangue era transportado "através das artérias para todas as partes do corpo e retornava para o coração através das veias" (MAGILL, 2013, p. 628).

Assim como acontecera com Vesalius, Harvey também provocou o descontentamento dos adeptos do galenismo. A faculdade onde Harvey praticava medicina, o *London College of Physicians*, mostrou-se preocupada com a possibilidade de a nova teoria destruir a imagem do galenismo ali adotado e com a qual a faculdade "mantinha a sua reputação" (FRENCH, 2003, p. 178). Portanto, durante um longo tempo, o *London College* usou a "máscara Galênica para propostas profissionais" (p. 178). Isso significou a aceitação por parte de Harvey de que a antiga teoria – ainda que errada – conservava a homogeneidade de crenças dentro da faculdade. A fim de conciliar as suas inovações com as suas atividades profissionais, Harvey pouco se empenhou em "explicar o significado médico da circulação [do sangue]", evitando até mesmo construir um sistema sobre a sua teoria nos anos seguintes à publicação da obra (FRENCH, 1994, p. 136).

Oposição mais virulenta em relação à tradição médica antiga pode ser encontrada em Philip Theophrastus von Hohenheim, nascido na atual Suíça, "que se chamava a si mesmo Paracelso" (SIGERIST, 2011, p. 164), isto é, maior do que Celso (c. 25 a.C.–c. 50), médico romano. Além de defender a viagem e a observação como melhores

meios para aprender medicina do que qualquer biblioteca, ele também afirmava que os "livros de Hipócrates e de Galeno deveriam ser queimados" (FRENCH, 2003, p. 148). Paracelso havia acumulado larga experiência por meio de seu trabalho em minas e em fundições e se interessava em especial pelas "reações químicas que observava em seu laboratório" (SIGERIST, 2011, p. 165). Em relação ao aprendizado formal, Paracelso obteve o grau de bacharel em medicina pela Universidade de Viena, em 1510. Já o alegado título de doutor na Universidade de Ferrara, em 1516, não pode ser confirmado, uma vez que os registros dessa universidade se perderam (MORRIS, 2003, p. 30).

Embora Paracelso buscasse construir uma medicina cristã contrária àquela da tradição antiga, as suas posições não necessariamente abraçavam as teorias de outros autores da modernidade. Por exemplo, ele "ridicularizava a dissecação", afirmando se tratar de um "exame do corpo morto para a compreensão da vida" (BURNS, 2001, p. 88). Postura completamente distinta daquela que era notada em Vesalius, uma vez que ele próprio dissecava o corpo, "ensanguentando suas mãos e roupas ao manipular os órgãos muitas vezes infectados e em decomposição" (FRIEDMAN; FRIEDLAND, 2006, p. 21). Tais discordâncias não impediram, todavia, que se notassem semelhanças entre o que estava ocorrendo na medicina e na Reforma religiosa. No caso de Paracelso, tal analogia levou à criação da alcunha "Lutero dos médicos" [*Luther medicorum*].

Se a explicação sobre a saúde e a doença pautada nos quatro humores ainda era defendida por médicos do começo da modernidade, esse sistema era completamente

rejeitado por Paracelso (DEBUS, 2002, p. 58). Para ele, a doença se dava em função das "disfunções locais" que eram devidas às "causas externas". A teoria paracelsista relacionava doenças específicas a causas específicas, ou seja, a doença se desenvolvia em determinado órgão a partir de um invasor externo (PORTO, 1995, p. 33). Nesse sentido, "o próprio corpo era descrito em termos químicos com órgãos individuais dotados de seu próprio *archei* – ou forças vitais que agem como alquimistas internos" (p. 58). A função desses alquimistas era separar as substâncias úteis das substâncias não úteis fornecidas ao corpo.

Dada a concepção química do corpo, decorreria daí uma destacada contribuição de Paracelso à prática médica: o uso de remédios químicos. Ele estava mesmo convencido de que o maior objetivo do alquimista no laboratório era a "química médica" – ou iatroquímica – e não a transmutação. Para ele, os remédios quimicamente preparados possuíam arcana, ou princípios ativos, que "poderiam restaurar o *archei* à sua função própria de separar veneno de alimento" (APPLEBAUM, 2000, p. 499). Antes de Paracelso e de seus seguidores, os remédios químicos já faziam parte dos trabalhos médicos em árabe e em latim. A diferença entre os antigos e os modernos é que estes últimos davam "especial atenção à dosagem adequada de seus metais e minerais quimicamente preparados" (SPIELVOGEL, 2009, p. 496). Além disso, Paracelso recusava o princípio galênico de que os "contrários 'curam'" e defendia um "antigo princípio popular germânico" que acreditava na cura pelos semelhantes. Isto é, "o veneno que causara a doença seria a sua cura se usado na forma e na quantidade adequadas" (p. 496).

O paradigma médico galênico – ainda em voga na modernidade – e as novas teorias surgidas neste momento tiveram igualmente crédito na medicina praticada por William Lempriere. O médico inglês tanto exibia a influência do galenismo em suas ideias quanto se mostrava amplamente favorável ao uso de remédios químicos nos tratamentos médicos. Embora Lempriere não tenha usado expressamente o termo "humores" no seu texto original, o uso de tal tradição ficou sinalizado a partir de outros elementos. O tradutor da obra para o francês, por exemplo, não teve dúvidas quanto ao galenismo do autor inglês.

Na edição francesa do livro, o texto de Lempriere foi intimamente relacionado ao vocabulário utilizado na teoria de Galeno. Então, no momento em que Lempriere se referia ao "inchaço escrofuloso" no pescoço de uma paciente no harém, o tradutor optou por assinalar "humores escrofulosos". Em uma outra passagem, o tradutor fez um "complemento" ao texto original. Lempriere defendia que "os Mouros dependem principalmente de remédios tópicos e raramente fazem uso de remédios internos" (1800, p. 21). Na edição francesa, optou-se por assinalar que os Mouros preferiam os remédios tópicos aos internos, ainda que aqueles não pudessem ter "qualquer efeito sobre os humores que causam a maior parte de suas doenças" (LEMPRIERE, 1801, p. 25).

Embora o próprio Lempriere defendesse o uso de remédios internos e criticasse os mouros por pouco os utilizarem, é preciso lembrar que esse tema era polêmico mesmo entre os europeus. Muitos médicos acreditavam que as doenças na modernidade eram muito piores do que aquelas que haviam ocorrido na Antiguidade e, portanto,

eram necessários remédios também mais potentes para combatê-las. Contudo, esta tese estava longe de ser amplamente aceita. Em 1578, o paracelsista Roch le Baillif saíra da Bretanha [região oeste da França] em direção a Paris para se tornar médico ordinário do rei Henrique III (1551–1589). Como Le Baillif estava praticando medicina além da Corte e por meio de palestras públicas, a Faculdade de Medicina de Paris o julgou e o expulsou da cidade (DEBUS apud HELLYER, 2003, p. 166).

A aceitação dos remédios químicos na Inglaterra foi menos problemática do que acontecera na França. Ainda assim, havia poucos autores defendendo a prática abertamente. Um deles, Richard Bostocke – amigo do já citado John Dee (Capítulo 3) –, abraçou extensamente o sistema paracelsista, mas ainda assim não acreditava que Paracelso fosse um inovador. Para Bostocke, a medicina se mostrava corrompida desde a "Queda no Paraíso" e a medicina galênica tinha perpetuado tal corrupção. Paracelso, no seu entendimento, tinha apenas "restaurado a medicina original, verdadeira e antiga" (KASSELL, 2005, p. 193). A associação entre Paracelso e Lutero – como já ressaltada – manifestava-se mesmo entre os seus seguidores: enquanto os galenistas eram, em grande parte, católicos romanos, a maioria dos médicos interessados na nova medicina era protestante. As exceções existiam, mas eram poucas.

Esta profusão de debates, discordâncias e mudanças teóricas – e por vezes práticas – na medicina europeia transformava-se em um novo modelo e era vista pelos europeus como um avanço em relação ao que ocorria nas sociedades islâmicas. Isso se explicava em razão dos progressos médicos que haviam tido lugar nas sociedades

islâmicas ao longo do período clássico e que não encontravam paralelo ao longo da modernidade. Nas palavras de Toby Huff,

> apesar da grande sofisticação, sobretudo da sua superioridade em comparação com o Ocidente até os séculos XII e XIII, a medicina árabe-islâmica não foi capaz de alcançar o avanço que teria permitido aos médicos exercer a sua vocação e praticar a sua arte num espírito progressivo, ou mesmo dar à luz a revolução da medicina moderna que foi lançada com a publicação dos incomparáveis estudos anatômicos e ilustrações de Andreas Vesalius em 1543 [Sobre a organização do corpo humano] – o mesmo ano da publicação de Copérnico "Sobre as Revoluções das Esferas Celestes" (HUFF, 2003, p. 169).

A crença no desenvolvimento científico europeu e no atraso islâmico gerava vários efeitos colaterais. Um deles – já notado nas narrativas de viagem – foi a inclinação dos europeus em relegar os muçulmanos a um "*status* de segunda-classe" (IQBĀL, 2007, p. 115). Derivou daí uma posição que se disseminava entre os escritores cristãos: a afirmação de que os islâmicos eram "como arautos da escolástica, meros imitadores dos gregos", de quem o seu aprendizado, "irrelevante", havia derivado (p. 116). Aqueles que encaravam a tradição científica islâmica a partir de uma ótica positiva não deixavam de ressaltar o caráter acessório do conhecimento árabe. Como declarou Francis Bacon (1561–1626) no seu *Novum Organum*, as ciências tinham origem em sua maior parte na sociedade grega. Tal *corpus* havia recebido adições dos romanos, dos árabes ou de escritores posteriores, mas isso não era de

muita importância, uma vez que estava construído "sobre os alicerces das descobertas gregas" (BACON apud IQBĀL, 2007, p. 116).

Uma das críticas feitas por Lempriere ao estado das ciências no Reino de Marrocos relacionava-se à baixa qualidade da educação formal. Se a presença das universidades é vista por autores contemporâneos como uma das condições favoráveis à "revolução científica", a falta de acesso ao ensino era tomada pelo médico inglês como um dos contributos à decadência científica e também moral do Reino mouro. Nas regiões islâmicas, desde o surgimento dos califados, o estudo da medicina poderia ocorrer de uma maneira "formal" – através de um membro da família; "com um tutor particular; nas aulas públicas em hospitais ou nas mesquitas", ou nas muito poucas escolas médicas. No início da modernidade, o Império Otomano possuía apenas uma instituição "formalmente designada como uma escola de medicina: a escola no complexo de Süleymaniye em Istambul" (SHEFER-MOSSENSOHN, 2009, p. 142).

Ainda que Lempriere e outros autores desta época buscassem operar uma divisão estanque entre os cristãos europeus e os muçulmanos mouros, persas e turcos – além dos judeus –, a forma como a medicina era exercida na Europa e nas regiões islâmicas nos atesta o contrário. Nos territórios europeus, era comum desde o período medieval a presença de médicos judeus. Os seus pacientes cristãos incluíam até mesmo reis e papas. Uma significativa comunidade de judeus poderia ser encontrada nas faculdades médicas italianas, especialmente na Universidade de Pádua. Embora os judeus enfrentassem dificul-

dades em Pádua – como o impedimento de participarem dos graus mais elevados –, centenas deles "frequentaram a escola médica durante o período moderno, aprendendo não somente medicina, mas filosofia natural aristotélica" (BURNS, 2001, p. 155).

Os médicos judeus estavam presentes, sobretudo, na "península Ibérica, em partes da Itália e no sul da França [a região linguística conhecida como Occitânia ou Languedoc]". Era na península Ibérica também que os médicos muçulmanos mais se destacavam no período medieval. Nesta região, havia notáveis centros de ensino médico e "alguns dos mais famosos médicos muçulmanos e autores médicos" (SIRAISI, 1990, p. 29). Não sem razão, "os salernitas, os muçulmanos ibéricos e os judeus" são apontados como "fontes do desenvolvimento inicial da medicina em Montpellier" (p. 58). Entre os séculos XIII e XV, contudo, o estudo e a prática da medicina para os muçulmanos tornavam-se cada vez mais difíceis. Tais mudanças afetaram a medicina que eles praticavam, o que culminou nas "formas empíricas e mágicas como estilo dominante da atividade médica" (GARCÍA-BALLESTER et al., 1994, p. 365). Não causará espanto, então, verificar que durante o século XVI "os médicos mouriscos eram principalmente curandeiros", com pouco acesso ao conhecimento formal (SIRAISI, 1990, p. 29).

Os judeus exerciam as suas atividades médicas também nas fronteiras otomanas. O alto percentual de médicos não muçulmanos em terras otomanas levou alguns islâmicos a formarem uma opinião negativa da profissão. Um deles era Muḥammad b. ᶜUmar (m. 1647), um *qāḍī* [juiz] em Jerusalém, Damasco e em Alepo. A sua crítica

a essa situação foi apresentada por ele no seguinte verso: "Istambul é uma das maravilhas do mundo, um hospital deste universo; os seus ocupantes estão doentes e aleijados, e [a cidade] é cheia de loucos e de médicos judeus" (SHEFER-MOSSENSOHN, 2009, p. 194).

Esse desagrado do *qāḍī* egípcio em relação aos médicos judeus não encontrava, de outro modo, paralelo na Corte Otomana. Sob este governo, "alguns judeus eram capazes de penetrar nos círculos da Corte, especialmente por meio de suas habilidades e serviços como médicos" (BELL, 2008, p. 128). Em termos numéricos, no século XVI a percentagem de médicos judeus passou de 25% para 47%, alcançando os 66% no início do século XVII. Um desses médicos frequentadores da Corte Otomana era o judeu de origem italiana Jacopo de Gaeta (1430–1484), conhecido como Hekim Yakub [em turco, Jacob, o Médico]. As suas ligações com a Corte Otomana precediam a conquista de Constantinopla em 1453. Ele havia sido médico do sultão Murad II e, depois, serviu o seu filho, Mehmet II, até à morte deste em 1481. Além das atividades médicas, ele também desempenhava funções como "conselheiro de confiança, chefe da tesouraria, e, eventualmente, vizir" (p. 128). Além dos judeus-italianos, os sultões otomanos também contavam com a presença de médicos gregos ortodoxos que dividiam espaço na Corte com o chefe muçulmano dos médicos.

Isso era possível porque a cidade de Istambul – ou Constantinopla, para os cristãos – era um "entreposto onde diplomatas e homens de negócio gregos, italianos, holandeses, franceses e ingleses residiam por extensos períodos" (JANNETTA, 2007, p. 14). Em um cenário de

heterogeneidade cultural, não causaria espanto verificar que dois médicos europeus, Emmanuel Timoni (1670–1718) e Giácomo [ou Jacob] Pylarini (1659–1718) – ambos graduados em medicina pela Universidade de Pádua – tivessem observado pessoalmente a inoculação da varíola, nomeada por eles de "inoculação turca". A experiência dos dois médicos foi transformada em artigos submetidos ao jornal da *Royal Society*, o já citado *Philosophical Transactions*: o texto de Timoni seria publicado em 1714 e o de Pylarini, em 1715.

Afora a presença de judeus na Corte Otomana, havia também cristãos desempenhando funções médicas. Em 1554, o embaixador flamengo em Istambul, Ogier Ghiselin de Busbecq – citado no Capítulo 3 –, afirmava em sua narrativa de viagem que antes de deixar o Império Otomano, em 1562, enviara um médico espanhol de nome Albacare para a ilha de Lemnos, território de domínio otomano. Já no hospital de Mehmet II, em Istambul, as primeiras versões da escritura de doação atestavam que os "médicos deveriam ser contratados apenas por motivos profissionais, independentemente de sua religião" (SHEFER-MOSSENSOHN, 2009, p. 126). A julgar pelas folhas de salário do século XV, essa premissa foi cumprida, uma vez que nelas havia a indicação de que cristãos e judeus trabalhavam ao lado de médicos muçulmanos.

O Norte da África também contava com a presença médica europeia. Na Tunísia, "os governantes de Túnis demonstravam o seu interesse em médicos europeus desde pelo menos o início do século XVIII, e provavelmente antes" (GALLAGHER, 1983, p. 19). Através do contato com as novas ideias médicas estrangeiras, os mouros

buscavam adicionar informações úteis ao seu próprio acervo de conhecimento. Além das atividades clínicas, os beis tunisianos – ou governantes locais – empregavam seus médicos europeus em atividades comerciais e diplomáticas. Isso ocorria porque os médicos europeus estavam mais familiarizados do que o próprio bei "com o protocolo europeu e com os procedimentos diplomáticos e, tendo acesso ao bei por razões médicas, eram capazes de desempenhar o papel de mediadores" (p. 19).

O acúmulo de funções não era incomum nas atividades dos médicos europeus que atuavam em terras islâmicas. Sobre isso, Nancy Gallagher cita dois exemplos. O primeiro é o de um médico francês chamado Pignon. Ele trabalhava na Corte de Túnis na década de 1740 e era também "presidente da maior companhia comercial na Tunísia [a Companhia Real da África] e cônsul francês em Túnis". O outro exemplo dado por Gallagher é o do médico pessoal do bei ᶜAli, Bruno Jourdan, na década de 1770. Ele também lidava com assuntos comerciais entre a Tunísia, Áustria, Veneza e Toscana. Em virtude de seus esforços diplomáticos, "Jourdan foi apontado cônsul austríaco e toscano em Túnis" (p. 19).

Um dado curioso a respeito da Tunísia é que muitos dos médicos que atuavam ali vinham do Marrocos, pois se acreditava que as pessoas desse Reino possuíam um "conhecimento médico especial" (GALLAGHER, 1983, p. 19). Já no Marrocos, a medicina se revelava aos europeus um canal possível de acesso ao país. Para Richard Pennell, "os médicos britânicos eram extraordinariamente populares no Marrocos" (2004, p. 6). Embora Pennell não explique de que modo se dava o

afluxo desses médicos para o Norte da África, vale notar a proximidade entre Gibraltar e o Magrebe. O território de Gibraltar, que se tornou uma base militar no início do século XVIII, foi abandonado pela maior parte de sua população quando da captura, sendo repovoado na metade deste século por imigrantes oriundos principalmente de Gênova e de outras partes da Itália, assim como de Portugal, da Espanha e de Malta. A necessidade por serviços médicos implicou a presença crescente de médicos civis e militares, qualificados ou não. Lembremos que o próprio Lempriere desempenhava a função de médico no exército britânico em Gibraltar, como ressaltado antes.

Havia, ademais, outra razão. Durante o início da modernidade, a presença europeia no Norte da África – e no Marrocos em particular – não se caracterizava ainda como um projeto colonialista. Contudo, era inegável a ambição político-econômica de países como Portugal, Espanha, França e Inglaterra nesta região. Diante disso, o convívio dos mouros com os europeus nas mais diversas atividades – incluindo-se a prática da medicina – estava longe de se configurar uma experiência extraordinária. Nas regiões islâmicas, os "governantes muçulmanos e os seus séquitos ansiosamente buscavam ter cientistas e médicos ingleses residindo em suas Cortes para introduzirem as novas ciências em seus reinos" (MATAR, 1999, p. 70). Sobre isso, há o exemplo de Aḥmad al-Mansur, que governou o Marrocos entre 1578 e 1603. Em agosto de 1600, a rainha Elizabeth I havia recebido uma embaixada do Marrocos que levava consigo nove prisioneiros. Depois deste episódio, a rainha inglesa enviaria "John Rolliffe, um

homem erudito, e Richard Edwards, um boticário", para servirem Aḥmad al-Mansur (p. 70).

A nomeação dos dois médicos ingleses ocorria logo depois da partida de outro médico europeu a serviço do governante mouro: o francês Etienne Hubert (1567–1614). Hubert era médico na Corte do Marrocos desde 1598 e, além de suas atividades profissionais, havia sido incumbido de uma "secreta missão política": a de manter o governo francês informado sobre "as políticas do Marrocos em geral e sobre os assuntos da Corte em particular" (LÜDTKE, 1996, p. 410). No seu retorno à França, em 1601, Hubert se tornou professor de árabe no *Collège de France* e médico do rei Henrique IV (1553–1610). Como escreveu Jean Mocquet (1575–1616), boticário e viajante francês, Hubert contentara-se em "sair deste país [Marrocos] mais carregado de ciência e de livros árabes do que de riquezas e de outras vantagens" (1645, p. 176).

Ao longo do século XVIII, não consistiria em estranheza verificar o alto prestígio desfrutado pelos médicos europeus diante dos habitantes de Marrocos. Aqui, é possível retomar a questão colocada no início deste item: quais razões levariam o príncipe muçulmano do Marrocos a convocar um médico europeu para tratar a sua doença? Os motivos agora se revelam mais nítidos. Absulem encontrava-se em um estado de saúde delicado e, após buscar alternativas de tratamento dentro do próprio Reino, considerou a possibilidade de convocar um médico cristão. Aliado a isso, deve-se ressaltar que os médicos europeus eram, nesse tempo, suficientemente conhecidos no Marrocos. Dentro deste cenário, Lempriere quis ainda acentuar uma suposta simpatia do príncipe pelos médicos

ingleses. Isso se explica pela forma como o médico havia sido recebido pelo príncipe: "*Bono tibib, bono Anglaise*" – algo como "você é um bom médico, os ingleses são bons" foi a saudação dirigida a ele (1800, p. 87). Entretanto, na guarnição em Gibraltar, não residiam apenas médicos ingleses. Logo, qualquer outro europeu poderia ter sido enviado nessa missão.

Nesse sentido, é preciso cautela em relação à postura de Lempriere sobre a importância atribuída aos médicos europeus e a si mesmo no curso de sua viagem. Um episódio é ilustrativo desse comportamento. Em Azilah, a notícia de que um médico cristão havia chegado à cidade ocasionou uma série de visitas de pacientes ao apartamento do médico. Isso ocorrera porque havia uma diferença evidente entre os cuidados médicos dispensados às pessoas que viviam na Corte e à população em geral: para os homens da Corte, a presença do médico – europeu ou não – era muito mais frequente do que para os outros habitantes do Reino. Sobre isso, basta lembrar que Lempriere sequer citou a palavra hospital em seu texto. Já nos casos em que as pacientes fossem as mulheres que viviam no harém real, as consultas e os tratamentos médicos não devem ser tomados como regra geral. Este tema, somado ao modo como Lempriere descreveu o harém e as mulheres que se tornaram as suas pacientes, será matéria de discussão do próximo item.

4.5 O médico no harém

Ao tratar o tema do harém islâmico, uma das primeiras características ressaltadas pelos autores é a sua

inviolabilidade, ou seja, a impossibilidade de acesso pelos homens. Deste pressuposto, derivou uma afirmação repetida à exaustão em vários textos: os homens estrangeiros não tiveram acesso ao harém real[89]. Uma vez que não poderiam entrar no harém, esses homens teriam criado diversas imagens para representá-lo, as quais, não raro, desembocaram em fantasias[90]. Entretanto, contra esse cenário de generalizações, é preciso lembrar que havia homens aos quais se concedia a autorização para ingressar nesse espaço. Nesse grupo de exceções, figuravam justamente os médicos, os únicos que poderiam conseguir uma permissão para tratar as pacientes fechadas nos palácios. A narrativa de Lempriere coloca em xeque, como veremos, dois elementos intimamente colados às representações sobre o harém: o seu caráter inacessível e o erotismo das relações travadas nesse lugar. Vejamos cada um deles.

Embora nenhum dos viajantes citados nos Capítulos 1 e 2 exercesse o ofício de médico, em alguns deles foi possível encontrar observações sobre as atividades médicas oferecidas dentro do palácio real – como se pode verificar nos relatos dos franceses Louis Deshayes de Courmenin e Michel Baudier no século XVII, além de Joseph Pitton de Tournefort e de Jean Otter, no século XVIII. No caso de Otter, a indicação era mesmo de sua experiência prática nessa matéria. O que se sabe a partir dos viajantes é que um médico poderia se estabelecer na Corte, mas que não tinha acesso irrestrito ao harém. Além

---

[89] Sobre isso, ver Jones, 2011, p. 145; Matar e Malieckal, 2005, p. 166; Lewis, 2004, p. 12 e El Guindi, 1999, p. 35.

[90] Além do já citado "O Harém e o Ocidente", de Fatima Mernissi (2001a), um dos trabalhos de fôlego sobre este tema é de Yeazell (2000).

disso, a sua presença no harém poderia ser estimulada pela doença de algumas mulheres, mas não de todas. É isso o que enunciava Michel Baudier.

Escrevendo sobre a Corte Otomana, Baudier alertava sobre a diferença de tratamento dispensado às mulheres. Caso a mulher não fosse uma das preferidas do sultão, as mulheres mais velhas – que governavam as outras – iam até à loja do boticário, "fora da porta interna do Serralho", e mostravam a urina da paciente a um médico, relatando o estado daquela que padecia. O médico, sem ver a paciente, receitava a ela algum procedimento para aliviar o sofrimento (BAUDIER, 1631, p. 62). Todavia, se a mulher doente fosse a mãe do herdeiro do trono ou alguém que o soberano estimasse muito, o primeiro médico do palácio seria chamado a fim de examiná-la. Nesse caso, o médico seria levado pelos eunucos até à paciente, que estaria com o rosto coberto, e teria apenas o braço – também coberto por um tecido – tomado pelo médico. Em tal situação, todas as outras mulheres se retiravam antes da chegada do médico. O pulso da doente seria verificado e o médico conheceria a "qualidade da febre" da paciente, sem que pudesse conversar com ela. Caberia ao médico, então, receitar alguns remédios para a mulher em questão.

No mesmo ano da primeira edição do livro de Baudier, em 1624, Louis Deshayes de Courmenin não havia feito qualquer observação a respeito do tratamento médico disponível às mulheres no harém. Contudo, na segunda edição de sua obra, em 1629, o texto de Courmenin receberia acréscimos sobre este tema. A semelhança entre os textos é digna de nota. A descrição sobre a presença do médico no harém seguia os mesmos passos: a necessidade

de autorização para se ter acesso a esse lugar; o acompanhamento de eunucos; a retirada das demais mulheres a fim de que o médico não as visse; o uso de tecido para cobrir o rosto e o braço da paciente; e a impossibilidade de qualquer diálogo entre a paciente e o médico (COURMENIN, 1629, p. 165-166). Até mesmo o *status* distinto entre as mulheres era adicionado por Courmenin. As sultanas e as mulheres que o Grão-Senhor estimava, quando doentes, permaneciam no serralho. Já as outras eram levadas ao "Velho Serralho" e permaneciam lá até que estivessem curadas.

Os procedimentos descritos por Baudier e por Courmenin também aparecem nas narrativas de Joseph Pitton de Tournefort e de Jean Otter, publicadas no século XVIII. Aquele alegava, no segundo volume de seu relato, a impossibilidade de o médico ver a paciente e de ser visto por ela. Além disso, o pulso da doente só poderia ser tomado por meio de uma gaze ou de outro tecido (TOURNEFORT, 1717, tomo 2, p. 21). O caso de Jean Otter é ainda mais importante para o tema do médico no harém, pois ele fora confundido com um médico e pôde entrar no harém persa. Assim como nos episódios ocorridos no harém otomano, as mulheres foram retiradas de suas habitações para que não fossem vistas por Otter. Mas, diferentemente do que fora notado por Baudier e por Courmenin, Otter pôde conversar com a sua segunda paciente e teve mesmo a oportunidade de ver os rostos das duas mulheres doentes (OTTER, 1748, tomo 1, p. 101).

O tratamento médico de um homem concedido a uma paciente não era considerado uma transgressão. Em alguns hospitais otomanos, a relação entre o médico e a

paciente foi resolvida ao se definir a posição do médico como a de um "parente próximo" (JOSEPH, 2006, p. 191). Ainda que fosse desse modo, as mulheres que viviam no harém imperial otomano tinham de estar "mais comprometidas com a separação de gênero e com o seu isolamento no harém do que outras mulheres" (SHEFER-MOSSENSOHN, 2009, p. 130). Isso significava tratar as doentes em um "hospital separado situado sob os aposentos do harém, mantendo, assim, a segregação dos sexos" dentro deste espaço (p. 130). As mulheres que possuíam alta função dentro do harém – como notado pelos viajantes – recebiam tratamento médico sob rigorosa vigilância.

Os detalhes da visita médica indicados foram descritos quase nos mesmos termos por Ottaviano Bon (1552–1623), representante veneziano em Istambul entre os anos de 1604 e 1607. Bon afirmava – assim como os viajantes que se seguiram a ele – que a paciente precisava encobrir o seu corpo no momento em que fosse visitada pelo médico. O braço da paciente deveria ser envolvido em um pano de seda, caso se tratasse da rainha-mãe [*valide*] ou das concubinas e esposas do sultão. Era vedado a qualquer homem, inclusive aos médicos, "tocar a pele nua destas mulheres" (SHEFER-MOSSENSOHN, 2009, p. 131). Na sua narrativa, Tournefort havia notado que, caso o médico pedisse para examinar a extremidade da língua ou precisasse tocar em qualquer parte do corpo de uma paciente, ele seria apunhalado (1717, tomo 2, p. 21).

As descrições ou teorias reveladas pelos viajantes citados estão presentes de forma dilatada na narrativa de William Lempriere, afinal, ele foi o médico responsável

por tratar as pacientes muçulmanas em dois haréns do Reino de Marrocos. A oportunidade de entrar inicialmente no harém do príncipe Absulem ocorreria cerca de quinze dias depois da primeira consulta do príncipe com o médico inglês. Após uma melhora no estado de saúde de Absulem, a sua confiança no médico induziu-o a admitir Lempriere no harém, local em que várias senhoras teriam ocasião de utilizar os seus serviços (LEMPRIERE, 1800, p. 96). A primeira visita de Lempriere ao harém do príncipe é também o momento inicial de inserção das mulheres na sua narrativa. Até então, as descrições eram sobre os homens. Após receber a ordem do príncipe, Lempriere já deixaria assinalada uma comparação entre os dois haréns: aquele mantido pelo príncipe era um pouco menor do que o harém do imperador.

A ordem de admissão no harém emitida pelo príncipe instruía o Alcaide dos eunucos – um oficial, no sentido amplo do termo – a permitir a entrada de Lempriere e de seu intérprete sempre que o médico considerasse necessário. Os eunucos, explicava Lempriere, possuíam "inteira responsabilidade sobre as mulheres". Esses guardiões eram "filhos de escravos negros" e normalmente eram "muito baixos e gordos", ou mesmo "altos, deformados e coxos", além de terem a voz característica de quem estava alcançando a vida adulta. Todos esses elementos permitiam conceber uma "imagem repugnante de fraqueza e afeminação" (LEMPRIERE, 1800, p. 96-97).

Após entrar pelo portão do harém – que estava sempre fechado – e atravessar uma passagem "estreita e escura", Lempriere finalmente alcançaria um pátio onde ficavam os quartos das mulheres. Lá, ele viu um número de

mulheres negras e brancas, além de crianças, concubinas, algumas escravas e empregadas contratadas. O seu primeiro contato com tais mulheres e crianças provocou reações de maravilha e de surpresa. Enquanto alguns tinham "acessos de riso", outros o olhavam da "cabeça aos pés". O susto que Lempriere causou nas crianças foi comparado ao efeito que um leão ou um homem-tigre provocaria se levados a uma cidade do interior da Inglaterra, em um dia de feira. A cada visita ao harém, reclamava o inglês, a multidão o cercava, ria dele e o escoltava até à saída.

Passando à descrição das mulheres propriamente ditas, Lempriere afirmava que a maior parte delas era "notavelmente gorda e desajeitada" (p. 98). Elas possuíam olhos grandes e negros, as faces redondas e os narizes pequenos. As suas compleições eram distintas: algumas eram muito claras, outras eram pálidas e havia aquelas perfeitamente negras. Além das quatro esposas permitidas pela religião islâmica, havia aproximadamente vinte mulheres no harém. O editor francês preferiu, contudo, traduzir esta passagem como "mais de vinte" (LEMPRIERE, 1801, p. 112). A maioria tinha trinta anos de idade e, como cada uma possuía acesso ao aposento das outras, elas passavam os seus dias praticando o principal entretenimento deste local "sombrio": a conversa. Diante disso, Lempriere não pouparia desdém por tais personagens, descrevendo-as como "extremamente ignorantes, orgulhosas e vaidosas", chegando a um grau que beirava a infantilidade (1800, p. 101).

Embora o médico tenha considerado estas mulheres como "pacientes problemáticas", o contato mantido individualmente com as mulheres doentes revelou-se amistoso. Isso pode ser atestado no momento em que Lempriere

entrou no aposento de sua primeira paciente. Ali, para a sua surpresa, não havia nada além de uma cortina. Logo em seguida, a empregada levaria para ele um "banco bem baixo" que seria colocado próximo à cortina, dizendo ao médico para se sentar e tomar o pulso da senhora. Diferentemente do que informaram os autores citados anteriormente, Lempriere não havia recebido a recomendação de não conversar com as suas pacientes. Então, a mulher exibiu o seu braço através da cortina e pediu ao médico que a informasse sobre todas as suas doenças.

Já nessa primeira consulta dentro do harém, Lempriere mostraria as divergências de pressupostos médicos entre ele e as suas pacientes. Enquanto ele perguntava à senhora em qual parte do corpo ela sentia dor, a resposta atrás da cortina era sempre a mesma: ele deveria sentir o seu pulso e informá-la sobre o "local da doença e a natureza da dor" (LEMPRIERE, 1800, p. 99). O médico ironizava, afirmando que a sua paciente acreditava ser perfeitamente possível o diagnóstico de todas as doenças meramente através da tomada do pulso. Frustrado por não conseguir informações sobre as queixas de sua paciente e por não ter visto o seu rosto, o médico informou-a de que precisava examinar a sua língua, pois sem isso não poderia fazer nada por ela.

A sua eloquência, exercida por meio de seu intérprete judeu, conseguiu, após um longo tempo, convencer a mulher sobre a necessidade de tal exame. Ela, então, fez um buraco na cortina através do qual forçou a passagem de sua língua. O pedido médico havia sido atendido, mas a curiosidade do médico não. É certo que Lempriere precisava de maiores detalhes sobre o corpo da paciente a fim

de que pudesse indicar a sua possível doença. Contudo, logo nesse primeiro encontro, ficaria evidente que o médico desejava ver o rosto da sua paciente, o que o levou, portanto, a assumir o seu desapontamento.

Ato contínuo, Lempriere seria chamado para atender outra esposa do príncipe, a qual sofria de inchaço escrofuloso no pescoço. Do mesmo modo como ocorrera com a primeira paciente, essa senhora também seria protegida da visão do médico. Entretanto, como ela precisou mostrar o seu problema de saúde a Lempriere, ele teve a oportunidade de ver o seu rosto e notou que se tratava de uma mulher "muito bonita". Ela havia sido durante um período a favorita do príncipe, mas, em virtude de tal doença, Absulem a havia abandonado. Diante disso, ela revelava uma profunda inquietação para se livrar deste mal.

A esperança de que Lempriere pudesse recuperá-la levou a paciente a retirar de suas roupas todos os seus objetos de ouro e a colocá-los nas mãos do médico, desejando que ele a curasse. Ela prometeu ainda uma "recompensa maior", caso ele obtivesse êxito nessa tarefa. Consciente da incerteza sobre os resultados deste processo, Lempriere devolveu os presentes e assegurou que empregaria os remédios apropriados, mas que não poderia garantir o sucesso do tratamento. Ele assumiria em seguida que não havia nada mais desagradável do que a incapacidade de propiciar motivos razoáveis para manter a esperança de alguém que ficaria muito feliz com tais motivos. Mesmo desapontada com a resposta do médico, a paciente entendia que "um médico cristão poderia curar todas as doenças" (LEMPRIERE, 1800, p. 100).

O método de diagnosticar doenças se transformou mais uma vez em motivo de desentendimento entre Lempriere e as suas pacientes. Uma vez que para o médico era impossível indicar todas as doenças de determinada mulher através da verificação do pulso, as suas pacientes o classificariam como "um empírico ignorante" que não sabia nada de sua profissão. Esse ponto de conflito – já enunciado no item anterior – revelava o peso da formação teórica do médico inglês, além do descompasso entre a medicina investigativa que ganhava corpo na Europa e a medicina empírica bastante presente na sociedade do Marrocos. Para Lempriere, a ignorância dessas mulheres o obrigava a adaptar o seu comportamento às "capacidades" de suas pacientes, o que logo propiciou elogios imerecidos, do mesmo modo como antes havia gerado uma reprovação imerecida. Pouco tempo depois, no harém do imperador Sidi Muḥammad III, o uso de remédios seria motivo de novo atrito entre o médico e as pacientes.

A ignorância notada em tais mulheres – que não possuíam mais do que "rudimentos de aprendizagem" – era responsável por cultivar nelas um gosto por aquilo que era "puramente ornamental e frívolo" (LEMPRIERE, 1800, p. 102). Nesse momento, Lempriere expressou pela primeira vez como enxergava o *status* das mulheres que viviam no harém: tratava-se de "vítimas devotadas do prazer libidinoso" (p. 102). A falta de atividades no harém, assim como o escasso aprendizado de leitura e de escrita, somados à impossibilidade de usufruírem do ar fresco e dos exercícios, tão necessários em favor da "saúde e da vida", faziam com que o médico olhasse para essas "mulheres desafortunadas" com "os mais vívidos sentimentos

de compaixão” (p. 103). Elas podiam ser consideradas apenas as “mais abjetas das escravas”, as quais serviam aos “vícios e ao capricho do tirano licencioso” com um grau de submissão que beirava a adolatria.

Após a melhora no estado de saúde do príncipe Absulem, ao final de cinco semanas, Lempriere ficaria surpreso com outra convocação: o imperador ordenava que o médico se apresentasse a ele na cidade de Marrakesh[91]. Ele então partiu de Tarudant, em 30 de novembro, chegando a Marrakesh em 4 de dezembro. As razões que haviam incitado tal convocação se deviam ao tratamento médico dispensado ao príncipe Absulem. Lempriere se deu conta da delicada situação em que estava envolvido quando soube, através de amigos confidenciais do imperador, que Sidi Muḥammad III tinha ouvido que se tratava de um médico jovem que administrara remédios internos para o seu filho – uma “prática totalmente nova e inexplicável para eles”. Além disso – completava o médico –, o imperador teria dito que os remédios europeus eram sempre “poderosos e violentos”, o que o levou a suspeitar que Lempriere tivesse sido empregado pelos seus concidadãos com a intenção de envenenar o príncipe.

Foi neste momento que Lempriere percebeu que a sua viagem ao Reino se resumia em um “assunto privado”, estabelecido entre o cônsul e o príncipe Absulem. Diante disso, o imperador, que havia interrompido todos os contatos entre os seus territórios e a guarnição em

---

[91] Na sua narrativa, Lempriere usou a palavra Marrocos para indicar uma cidade do Reino. A partir do seu percurso geográfico, é possível afirmar que a cidade de Marrocos, referida por ele, corresponde à cidade de *Marrakesh*, isto é, مراكش , Murrākuš, ver Lempriere, 1800, p. 131.

Gibraltar, estava "extremamente insatisfeito" com o fato de um médico inglês ter sido levado ao Reino, sem o seu conhecimento, com o propósito de atender o seu filho. Não bastasse, um médico mouro afirmara ao imperador que os remédios europeus eram muito fortes para a compleição do príncipe, o que o colocava em extremo perigo enquanto estivesse sob os cuidados do médico inglês. Esses argumentos pesaram tanto junto ao imperador, que ele exigiu que alguns remédios fossem enviados secretamente até Marrakesh, para que fossem examinados pelo seu médico.

Enquanto esperava pela audiência com o imperador, Lempriere teve tempo de circular pelas ruas da cidade e descrever o comportamento dos muçulmanos e dos judeus que viviam ali. Sobre as judias, afirmava que elas eram "em geral muito bonitas". Se as judias casadas não eram obrigadas a esconderem o seu rosto quando caminhavam pelas ruas, tamanha liberdade não ocorria no espaço privado, onde elas eram tratadas frequentemente "com a mesma severidade" aplicada às muçulmanas. Já as mulheres solteiras não tinham permissão para saírem, exceto em "ocasiões especiais" e sempre com as suas faces cobertas. Para Lempriere, as judias possuíam uma "disposição para a intriga", somada às "inclinações licenciosas" e ao caráter ardiloso, apontados pelos próprios judeus (1800, p. 141).

Foi nesta passagem da narrativa também que o médico fez uma descrição do palácio do imperador. Afora os pormenores arquitetônicos, o que recebia destaque era o seu entendimento sobre a diferença entre serralho e harém. Não é possível afirmar se este trecho foi escrito após a sua visita ao harém de Sidi Muḥammad III – o que lhe possibilitaria saber a localização exata do harém. De todo

modo, Lempriere conseguiu indicar em qual pavilhão do palácio se encontrava o harém – aquele nomeado de *Douhar* pelos mouros – e apontar o significado de serralho: tratava-se de um sinônimo para palácio (p. 142).

Após esperar durante um mês por uma audiência com o imperador e ver a sua própria saúde afetada – dada a sua crescente ansiedade –, Lempriere buscou o auxílio de alguns amigos ministros e mesmo do primeiro ministro para o ajudarem a marcar uma reunião com o governante. O encontro, conseguido após muita insistência por parte do médico, seria pontuado pela discussão sobre o modo como Lempriere havia chegado ao Reino; sobre a qualidade dos médicos ingleses e, por suposto, sobre o uso dos remédios químicos no tratamento do príncipe. Feitos os devidos esclarecimentos, o médico se sentia mais aliviado e esperava por fim a chegada de Absulem a Marrakesh, de quem aguardava não apenas a confirmação sobre o sucesso do tratamento médico, mas também a libertação de cativos ingleses, conforme o combinado inicialmente.

Aproximadamente quatro dias antes da chegada do príncipe a Marrakesh, Lempriere receberia a informação de que ele e os cativos ingleses – que deveriam ser libertados conforme o acordo inicial entre o príncipe e o médico – seriam levados até à cidade de Salé e de lá seriam conduzidos para Tanger. Uma vez que isso fosse concretizado, o médico alimentava as mais vívidas esperanças de que poderia retornar para Gibraltar. Os seus planos, no entanto, não correram como ele havia tencionado. Cerca de dez dias após a sua audiência com o imperador, o príncipe chegaria a Marrakesh, em seu caminho para Meca. Como ocorrera em relação ao imperador, Lempriere teve

dificuldade em conseguir uma reunião com Absulem. Sabendo da iminente partida do príncipe, e após uma tentativa frustrada de conseguir uma reunião com ele, Lempriere escreveu uma carta ao cônsul, mas que não pôde chegar ao seu destinatário. Diante disso, o médico se viu na necessidade de se endereçar diretamente ao imperador, para quem escreveu um memorial. Na carta – que seria traduzida para o árabe –, Lempriere informava o imperador de que havia recebido ordens do governador de Gibraltar para que voltasse imediatamente para as suas funções.

Sidi Muḥammad III recebeu a carta de Lempriere – a qual estava envolvida em um tecido de seda – e afirmou que o médico não precisava se preocupar, pois o inglês seria enviado para casa imediatamente. A promessa do imperador foi recebida com imensa incredulidade pelo médico. Então, o próximo plano de Lempriere seria presentear os principais ministros do Reino a fim de "suborná-los" em favor de seus próprios interesses (1800, p. 197). Em outras palavras, o médico tinha esperanças de que, através dos seus ministros, o imperador se lembrasse dele continuamente. Porém, como indicava o médico, ou os presentes não eram generosos o suficiente, ou os "gananciosos ministros" esperavam ver o seu gesto repetido outras vezes. Fato é que o plano não teve êxito.

Um dos itens acordados no início da viagem fora cumprido quinze dias após a partida do príncipe: todos os cativos ingleses seriam levados para Mogador [atual Essaouira]. Já o seu retorno para Gibraltar parecia uma realização tão distante, que Lempriere tinha começado a aceitar "a ideia de permanecer um prisioneiro no Marrocos" (1800, p. 248). Fazia um mês que o príncipe tinha partido

de Marrakesh quando o imperador mouro enviou ao médico um despacho particular para ele se dirigir ao palácio. Após tal ordem, Lempriere ficou esperançoso sobre a possibilidade de ser enviado para casa. Mas a sua surpresa seria grande ao chegar ao palácio: o imperador determinava que o médico examinasse "uma de suas sultanas que estava indisposta", que retornasse à tarde com "medicamentos apropriados" e que relatasse o caso da paciente a ele.

Diante desse cenário, Lempriere não sabia dizer se era desapontamento ou surpresa a emoção que predominava nele. Para o inglês, parecia inexplicável que o imperador desse ordens para ele entrar no harém. Se por um lado, a curiosidade não parecia ser um elemento suficiente para convencê-lo dessa nova tarefa, por outro, ele reconhecia a inutilidade de se opor a uma ordem do imperador. Embora o médico adiasse a sua resposta em relação à determinação do imperador, a partir dessa segunda oportunidade de visitar o harém, ele deixaria destacado o caráter inédito de tal acontecimento. Então, ele ressaltava que a "admissão de um de nosso sexo no depositário sagrado de encantos femininos era quase sem precedentes", visto que ele acreditava nisso totalmente em relação ao harém do imperador. Mais adiante, um novo lembrete sobre essa matéria: ele teria a ocasião de ver um "lugar onde nenhum europeu tinha sido admitido antes" (LEMPRIERE, 1800, p. 257).

A entrada do harém imperial era mais requintada do que aquela do príncipe. Através de uma grande porta arqueada – protegida por dez guarda-costas –, chegava--se a um salão nobre, onde o capitão ou Alcaide e mais dezessete eunucos estavam postados. Aqui, Lempriere assinalava mais uma vez que uma pessoa que não tivesse

“negócios” no harém não poderia entrar nesse salão. Desse modo, sempre ao lado de seu intérprete, ele apresentou ao Alcaide a ordem emitida pelo imperador e os dois puderam ser conduzidos ao harém por um dos “eunucos negros”. A descrição seguia muito parecida com aquela feita sobre o harém do príncipe. Assim que chegou ao pátio em que ficavam os quartos das mulheres, o médico descobriu um variado grupo de “concubinas, domésticas e escravos negros que eram empregados de diferentes formas” (LEMPRIERE, 1800, p. 250).

Assim que Lempriere chegou ao harém, algumas pessoas que ali estavam recuaram para os seus apartamentos, enquanto outras se aproximaram, perguntando ao eunuco negro quem era aquele homem e por quais ordens ele havia sido levado para lá. No momento em que as pessoas eram informadas de que se tratava de um médico enviado por ordem do imperador para cuidar de Lalla Zara – nome de sua primeira paciente –, a expressão “Seranio Tibib” ou “Médico Cristão” passaria a ressoar de um canto a outro do harém e em poucos minutos o inglês estaria cercado por mulheres e por crianças.

O problema já relatado sobre o exame do pulso para a detecção de doenças ocorria novamente. Como reclamava o médico, cada uma delas parecia ansiosa em descobrir alguma queixa sobre a qual pudesse consultá-lo. Aquelas “que não tinham criatividade suficiente” para inventar uma enfermidade obrigavam o médico a sentir o seu pulso. O resultado era a extrema irritação dessas mulheres, se o médico não mostrasse excelência na sua profissão, descobrindo uma doença ou outra. A urgência com que queriam ser atendidas impedia-as de esperar: enquanto

Lempriere verificava o pulso de uma, outras puxavam o seu casaco em busca de terem os pulsos tomados e um terceiro grupo o repreendia pelo fato de o médico não lhe dar a devida atenção.

Esse não era o único comportamento reprovado pelo médico. Lempriere afirmava que as "ideias de delicadeza" dessas mulheres não correspondiam em absoluto àquelas que podiam ser encontradas nas "nossas senhoras Europeias", afinal, elas exibiam as belezas e a forma de partes de seus corpos "com um grau de liberdade que em qualquer outro país teria sido considerado indecente" (LEMPRIERE, 1800, p. 251). Além disso, para ele, essas mulheres conversavam de forma "desenfreada". Em virtude disso, o médico pôde registrar a sua opinião sobre a luxúria neste Reino:

> Esta aparente lassidão de conduta nas senhoras Mouras não procede, em princípio, de uma depravação. Como neste país não se confia às mulheres a guarda de sua própria honra, não há virtude em reserva. A educação depravada serve mesmo para corromper ao invés de contê-las. Elas não são olhadas como agentes racionais ou morais; elas são consideradas apenas como seres criados inteiramente para ser subservientes ao prazer masculino. Para excitar as paixões e para fazer e dizer qualquer coisa que possa inflamar a imaginação licenciosa, tornam-se, portanto, necessárias intervenções no sexo feminino, e as suas maneiras e a sua conduta assumem um caráter totalmente diferente em relação às mulheres no mais refinado e mais liberal estado da sociedade (LEMPRIERE, 1800, p. 252).

O tema da lassidão – que será retomado mais adiante neste capítulo – não foi ressaltado por Lempriere com

a intenção de discursar sobre a luxúria característica deste Reino. A sua intenção, ao menos nesse momento, era fundamentar a diferença de conceito sobre decoro entre ele e as suas pacientes, isto é, o que ele julgava indecente – a exibição de partes do corpo das mulheres – não era assim entendido por elas. Já o pedido do médico para examinar as línguas de algumas pacientes que apresentavam sintomas severos era visto como "incompatível" em relação à modéstia e à virtude de tais mulheres. Algumas das pacientes inclusive "riam da singularidade do pedido e o atribuíam ou a uma curiosidade impertinente, ou a uma inclinação para impor-se aos seus entendimentos" (LEMPRIERE, 1800, p. 252).

Como o número de pacientes crescia e o médico ainda não havia atendido a paciente que motivara a sua entrada no harém, o eunuco que o acompanhava, cansado de esperar, exerceu a autoridade "que a sua efeminação natural poderia admitir" e obrigou as outras mulheres a se dispersarem. Com essa medida, o médico conseguiu espaço para caminhar até o aposento da sultana, embora a multidão feminina continuasse a segui-lo. Para chegar ao quarto da sultana, era preciso ainda passar por dois ou três pátios. Quando a paciente e o seu aposento estavam finalmente prontos para recebê-lo, o médico a encontrou sentada, com as pernas cruzadas sobre um colchão e coberta com um tecido fino. Com ela, havia doze "atendentes brancos e negros" também sentados no chão. Uma almofada seria colocada ao lado da senhora para que o médico pudesse se acomodar. Diferentemente do que havia acontecido no harém do príncipe, Lempriere não encontrou qualquer uma das mulheres do imperador com o rosto coberto, o

que permitiu que ele visse tais mulheres "com a mesma familiaridade como se tivesse sido introduzido na casa de um europeu" (1800, p. 253).

A sua paciente possuía o título de *Lalla* que era concedido apenas às sultanas e significava senhora. Lalla Zara era filha de pais mouros e, oito anos antes, a sua beleza e realizações haviam se destacado de tal modo, que ela seria tomada como a "esposa favorita do imperador". Tal preeminência provocaria a inveja daquelas mulheres "cujos encantos eram menos evidentes" e que haviam sido preteridas pelo imperador. O resultado foi que elas misturaram algum veneno – possivelmente arsênico – à comida de Lalla Zara, causando nela "espasmos violentos e vômitos contínuos". Se não tivesse uma compleição forte, ressaltava o médico, ela poderia ter sucumbido a este plano (LEMPRIERE, 1800, p. 254). Embora Lalla Zara tivesse sobrevivido, os efeitos desse episódio se revelaram nefastos. Além do estado de debilidade e irritação, o seu estômago não conseguia digerir os alimentos e a sua beleza havia sido "completamente destruída".

Não há qualquer maneira segura de afirmar que Lempriere soubesse as características físicas de sua paciente antes do episódio de envenenamento. Ainda que fosse assim, ele descreveu as mudanças que o veneno causara em seu corpo. A pele clara de Lalla Zara havia ganhado um ar "marrom doentio"; os seus dentes estavam arruinados e o seu semblante se tornara "medonho". Embora estivesse acostumado com situações como esta, o médico se revelou "tão violentamente impressionado" com a "situação infeliz e aparência miserável" de sua paciente, que ele seria obrigado a "usar toda a firmeza" que possuía para evitar que se descobrissem os seus sentimentos.

À esta época, Lalla Zara estava com aproximadamente trinta e seis anos, e para aumentar ainda mais o espanto de Lempriere, o médico descobriria que ela era mãe de duas crianças: uma de seis anos e outra com pouco mais de doze meses que era alimentada por uma ama de leite. Isso foi visto como uma "circunstância afortunada" pelo médico, uma vez que para ele um homem – de acordo com a lei muçulmana – não poderia se divorciar de sua esposa desde que ela lhe desse filhos[92]. Diante de tal cenário, ainda que o imperador se interessasse pouco por esta "pobre senhora", ele teria a obrigação de zelar pela manutenção tanto dela quanto de seus filhos.

Os sentimentos de Lempriere diante desse caso eram nitidamente contraditórios. O seu senso de humanidade apontava a necessidade de cuidar da paciente e aliviar o seu sofrimento se assim fosse possível. Por outro lado, a autopreservação sinalizava a urgência de o médico partir do Reino na primeira oportunidade, mantendo deste modo a sua segurança e felicidade. Para resolver tal dilema, Lempriere elaborou um plano capaz de garantir o tratamento para Lalla Zara e, ao mesmo tempo, apto a proporcionar a sua própria segurança. Então, o objetivo era administrar certos medicamentos à paciente e acompanhar a resposta ao tratamento durante quinze dias. Se nesse intervalo houvesse a menor perspectiva de alteração no estado da sultana, o médico poderia se retirar e prescrever instruções que permitissem a ela usar tais remédios sem

[92] Embora Lempriere fizesse tal afirmação, verifica-se no Alcorão a possibilidade de divórcio mesmo em caso de gravidez da esposa. Sobre isso, ver Nasr, 2005, p. 944-947.

assistência médica. Lempriere não revelou o seu plano à paciente – considerada por ele "afável e polida" –, diferentemente da maior parte das mulheres mouras.

Terminada a primeira consulta de Lalla Zara, o médico cometeria a sua primeira transgressão no harém do imperador: o atendimento a uma segunda paciente, sem a permissão oficial. Ocorre que uma mensageira tinha ido até Lempriere solicitar a sua presença no apartamento de Lalla Batoom que, em virtude da anterioridade de seu casamento, era conhecida como a "primeira esposa do imperador". Diante da situação, o médico deixaria registrada a apreensão pelo perigo que estava correndo. Ao seu lado, outros personagens poderiam ser igualmente responsabilizados pelo episódio, caso esse fosse descoberto: o eunuco que o conduzira ao aposento da sultana, e as outras mulheres, por permitirem a sua entrada em um apartamento que não o de Lalla Zara. Por tal razão, era de interesse tanto do médico quanto dos outros envolvidos nesta tarefa impedir que a notícia chegasse aos ouvidos do imperador, tomando-se o cuidado de não se admitir o médico nos aposentos das mulheres no momento em que o imperador pudesse entrar no harém.

Lalla Batoom, com cerca de quarenta anos de idade, exibia o que Lempriere nomeou de "perfeita beleza Moura", isto é, o corpo imoderadamente gordo; bochechas redondas e proeminentes pintadas com vermelho escuro; olhos pequenos e de cor negra. O seu rosto tinha ainda uma inocência na expressão. Após sentar-se ao lado da paciente, sentir o seu pulso e verificar que a sua queixa era em decorrência de um leve resfriado, o médico teria de tomar o pulso das várias concubinas que haviam

sido convidadas para irem ao aposento de Lalla Batoom nessa ocasião. Mas a julgar pelo conhecimento obtido em Tarudant, muitas queixas dessas mulheres tinham origem no seu hábito de "atacarem" violentamente o cuscuz. Diante disso, o médico teve muito êxito em opinar sobre as reclamações de suas pacientes.

Encerrada a visita à "rainha do Harém", e sem qualquer tipo de apreensão, o médico seria conduzido à sua próxima paciente: Lalla Douyaw, a esposa favorita do imperador. Essa era a primeira paciente que não possuía origem moura, e possivelmente por isso o médico afirmou que Douyaw "poderia ser denominada, na Europa, uma mulher muito fina e bela" (LEMPRIERE, 1800, p. 259). Ela era natural de Gênova e havia naufragado junto com a sua mãe na costa da "Barbárie", tornando-se cativa do imperador. Com apenas oito anos de idade, "os seus charmes pessoais eram tão promissores e atraentes", que ela seria levada à força para o harém. No palácio, ela resistira o quanto pôde à mudança de religião. Porém, a ameaça do governante de que arrancaria cada fio de cabelo de sua cabeça pela raiz obrigou-a a se submeter às suas ordenações.

Dentre as três pacientes atendidas neste dia, Lalla Douyaw foi a que recebeu a descrição mais detalhada na narrativa do médico. A sua "expressiva beleza" era justificada em razão da peculiaridade física das "mulheres italianas". Além disso, o seu comportamento era "polido e atencioso", e a sua destreza em ler e em escrever – também na língua árabe – transformava-a, aos olhos das outras mulheres, em um "ser superior". As suas habilidades intelectuais foram tomadas por Lempriere como superiores – possivelmente em relação às outras mulheres do harém.

Diante de tais virtudes, ela conseguiria abandonar a posição de concubina e se casar com o imperador.

Lalla Douyaw estava com trinta anos e se queixava de uma afecção na gengiva causada pelo escorbuto, o que poderia provocar a perda de alguns de seus dentes. O seu grande medo era de que a doença pudesse desfigurar as suas características físicas e levar, por conseguinte, à diminuição da afeição do imperador por ela. A paciente estava, portanto, ansiosa para receber as visitas do médico, mas também se mostrava apreensiva, uma vez que o imperador não tinha conhecimento dessas consultas. Para evitar que Sidi Muḥammad descobrisse tais encontros entre ela e Lempriere, Lalla Douyaw ordenou que as suas escravas lhe informassem do menor sinal de perigo. Somado a isso, ela distribuía presentes aos eunucos, alertando-os para que não insinuassem a ninguém que o médico havia sido admitido em seu apartamento.

As razões do esforço em guardar segredo sobre as visitas de Lempriere a Lalla Douyaw foram apontadas pelo médico. O primeiro e evidente motivo era a ausência de uma ordem expressa do imperador para que o médico cuidasse de sua esposa. Além disso, a diferença de *status* – familiar e médico – entre as duas mulheres era notória. Lalla Zara sofria a negligência do imperador desde o momento em que os seus "encantos pessoais" haviam sido afetados pelo envenenamento. Diante disso, Lempriere concluía que a autorização para cuidar da sultana era mais uma forma de o imperador se livrar da importunação de ver o médico do que propriamente o desejo pela recuperação da sultana. A situação de Lalla Douyaw era o oposto daquela vivida por Lalla Zara, uma vez que ela era jovem,

mantinha a sua beleza e recebia uma afeição ímpar do imperador. Logo, o seu contato com um homem europeu, que a visitava com frequência e "praticamente sozinho", seria causa de grande ciúme e mesmo retaliação por parte de Sidi Muḥammad. Uma mulher na condição de Lalla Douyaw deveria manter, mais do que as outras, uma estrita separação em relação ao sexo masculino.

As consultas de Lempriere no harém – considerando-se a forma de diagnóstico e o tratamento – somente poderão ser compreendidas se tivermos no horizonte o modo como procediam os médicos no contato com as pacientes britânicas. Uma das maneiras de uma mulher europeia ter acesso aos cuidados médicos era através de um empregado ou de algum membro da família, ou seja, era essa pessoa que estava encarregada de levar ao médico informações sobre a paciente ou ainda lhe entregar uma evidência material, como a amostra de urina (CHURCHILL, 2012, p. 57). Diante disso, não causará espanto o fato de que as consultas médicas e possíveis indicações de tratamento pudessem ser feitas em tabernas, casas de café ou em hospedarias.

Outra forma comum de consulta era a correspondência, que ganhou impulso no século XVIII em virtude do aumento da alfabetização, do crescimento da publicidade e das redes postal e de transporte. Nesse caso, a própria paciente escrevia ao médico, relatando as suas queixas, ou, de maneira mais usual, o chefe da família [o marido da paciente normalmente] escrevia em seu nome. Essa prática era corrente até o século XVIII porque o exame físico do(a) paciente ainda não possuía um caráter essencial (WILD, 2006, p. 17). A preeminência das informações

teóricas no lugar do exame presencial era, além disso, um modo de diferenciar o médico do cirurgião, uma vez que aquele usava mais as suas habilidades intelectuais, enquanto este, a destreza manual.

Portanto, o histórico médico do paciente e a descrição de sua doença deveriam ser suficientes para indicar o estado do doente. O valor de uma consulta por carta era o mesmo que o de uma visita ao consultório médico, ou seja, um guinéu (WILD, 2006, p. 17)[93]. Considerando-se as correspondências entre o médico escocês William Cullen (1710–1790) e os seus pacientes, pode-se afirmar que a consulta por correspondência era uma prática pouco empregada pelas camadas mais baixas da população britânica. Na impossibilidade de pagarem por uma consulta privada, as classes trabalhadoras poderiam recorrer à assistência médica oferecida por sindicatos, hospitais-escolas ou instituições de caridade (MITCHELL, 2009, p. 204). De todo modo, havia uma inclinação evidente dos ingleses pela automedicação e pelos cuidados domiciliares.

Se as consultas médicas presenciais não se resumiam em uma prática generalizada para a sociedade deste período, pode-se inferir que elas eram ainda menos recorrentes para as mulheres. Isso não significou, contudo, a ausência de tais consultas entre *os* médicos e *as* pacientes, embora, tecnicamente, as mulheres casadas só pudessem contratar os serviços médicos “com o consentimento de seus maridos” (CHURCHILL, 2012, p. 59). Como afirma

---

[93] O guinéu era uma moeda de ouro introduzida na Inglaterra em 1663. Durante o século XVIII, o seu valor era equivalente a 21 xelins, correspondente a cerca de 0,05 libra (KATZ-HYMAN; RICE, 2011, p. 259).

Wendy Churchill, não apenas os exames no corpo da paciente eram feitos, como também se estendiam além da simples tomada de pulso. Além desses exames, os médicos ainda tocavam no corpo feminino para administrar remédios e para realizar cirurgias. Tais práticas não se restringiam a casos específicos da saúde feminina, como aqueles relacionados a problemas ginecológicos ou obstétricos. Elas eram empregadas também em casos não específicos, ou seja, no tratamento de "úlceras, tumores, lacerações" (CHURCHILL, 2012, p. 65).

Verifica-se, desse modo, que mesmo com as restrições sociais ou familiares impostas às mulheres europeias, o seu contato com homens médicos não se caracterizava como um evento extraordinário. Esse teor excepcional, de outro modo, fazia parte do cotidiano das mulheres islâmicas que viviam nos haréns. Além de manter o mínimo contato com o corpo da paciente, o médico não tinha permissão para conversar com ela ou ver o seu rosto – como o próprio Lempriere reclamou em sua primeira consulta no harém do príncipe. Os casos que demandassem cirurgia eram ainda mais delicados. Como escreveu Miri Shefer-Mossensohn – referindo-se ao harém no Império Otomano –, se uma paciente de alto *status* necessitasse de cirurgia, era esperado que ela suportasse o seu sofrimento em silêncio, afinal, "cobrir o corpo da paciente durante um procedimento cirúrgico era impossível e, portanto, os cirurgiões não eram autorizados a se aproximarem dela" (2011, p. 298). Já as concubinas eram deslocadas para o "Velho Serralho", onde poderiam se submeter à cirurgia.

Embora um crescente número de médicos – sobretudo na Europa – defendesse a visualização do interior

do corpo, caminhando para a configuração do "modelo de um único corpo" (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010, p. 26), a diferença estabelecida no interior da medicina entre o corpo masculino e o corpo feminino ainda era evidente. A medicina baseada na "teoria dos humores" tinha como premissa uma concepção hierárquica dos sexos a partir da qual as mulheres eram vistas "como homens imperfeitamente formados que através da ausência do calor vital haviam retido dentro do corpo estruturas de reprodução sexual que, nos homens, eram visíveis externamente" (FLATHER, 2007, p. 19). Não sem razão, Wendy Churchill defende que "ao menos na prática, o clima e a raça possuíam um impacto bem menor sobre o diagnóstico e o tratamento de doenças do que o sexo, a idade e a condição socioeconômica" (CHURCHILL, 2012, p. 42).

Se o corpo da mulher era definido como diferente e mesmo oposto ao corpo masculino – vide a concepção sobre os órgãos genitais –, é fato que isso implicaria uma distinção de tratamento médico ou, antes, no próprio entendimento acerca das doenças que acometiam homens e mulheres. Sobre o primeiro elemento, há que se notar a obra do médico inglês Thomas Percival (1740–1804). Em 1794, Percival publicaria um texto sobre ética médica a fim de orientar a conduta dos profissionais em hospitais e em casas assistenciais (VEATCH, 2000, p. 30). No primeiro capítulo do livro, Percival indicava que o "mais estrito decoro deve ser observado na conduta em relação às pacientes". Isso consistia, entre outros, evitar que "jovens alunos" fossem admitidos em suas casas (PERCIVAL, 1803, p. 26). Embora a função *dos* médicos se projetasse crescentemente sobre a função *das* parteiras, havia ainda o

tabu em relação à visão e ao toque masculino nos órgãos genitais femininos. Logo, as parteiras eram as únicas que tinham permissão para "inserir as suas mãos no corpo feminino" (GREEN, 2008, p. 26).

Já sobre as "enfermidades femininas", a mais emblemática é aquela que recebeu o nome de histeria. A palavra, que faz alusão ao adjetivo grego *hysterikos* e *hysterica* em latim, significa "o que vem do útero" ou "sofrendo em decorrência do útero" (PETERSON, 2010, p. 23). Como indica Andrew Scull, a histeria era um "limbo nosológico de todas as doenças femininas não identificadas" (SCULL, 2009, p. 7). Para além da complexidade do tema, que estava presente em autores antigos como o próprio Galeno, o que é importante notar é a relação estreita que se estabelecia entre a doença e um órgão exclusivamente feminino. Ou seja, em virtude da movimentação do útero, a mulher era acometida pelas mais variadas desordens: excesso emocional, tonturas, paralisias, desconforto respiratório (SCULL, 2009, p. 14).

A natureza "fria e úmida" da mulher era a responsável pela sua menstruação e pelo fato de as mulheres não ficarem carecas, afinal, o calor nos homens "queimava" tanto o sangue quanto os pelos internamente. Além disso, o calor presente nos homens determinava qualidades como a "coragem, honestidade, razão, força física e moral" (WIESNER, 2000, p. 32). Mesmo no caso de médicos que se opunham à "teoria dos humores", como Andreas Vesalius e William Harvey, a explicação sobre as características e o temperamento feminino advinha de sua essência fria e úmida. Não nos esqueçamos por fim de que a função de médico licenciado estava reservada sobretudo

para homens, em especial para os homens brancos e de classe média. Portanto, os cuidados da saúde do corpo feminino dependiam em grande medida do poder masculino. Sobre isso, Susan Staub afirma que os médicos no século XVII buscavam usurpar a "autoridade e o conhecimento das mulheres" no que se referia ao tratamento de seus próprios corpos (STAUB apud MANGHAM; DEPLEDGE, 2011, p. 51-68).

Essa situação era ainda mais notória no caso das mulheres que viviam no harém. Diante disso, é certo que Lempriere deveria prestar contas de seu atendimento no harém ao soberano a fim de lhe indicar o estado de saúde de Lalla Zara (1800, p. 262). Assim que o médico foi avistado pelo imperador, este pediria para Lempriere levar os remédios até ele e prová-los, certamente com a intenção de lhe mostrar que não havia nada de impróprio nos medicamentos. Depois disso, Sidi Muḥammad examinou os remédios e ordenou que Lempriere lhe explicasse o que eram e como se esperava que eles agissem[94]. O médico aproveitou a oportunidade para informar ao governante o estado de Lalla Zara, afirmando que ela precisaria de um tratamento longo, mas sem alterações no que dizia respeito aos remédios. A sua proposta era, portanto, atendê-la durante quinze dias e, após esse período, ele a supriria com um estoque suficiente de medicamentos para que ela pudesse continuar o tratamento sem a sua presença. Lempriere adicionou ainda que havia recebido ordens do governador de Gibraltar e que deveria retornar à guarnição

[94] O médico não deixou registrada qualquer informação sobre as substâncias que ele usava para preparar os remédios.

imediatamente. A sua desobediência poderia fazê-lo perder "um emprego muito bom" (1800, p. 263). Diante disso, o imperador pediria que o médico atendesse a sultana por aproximadamente dez dias. Findado esse período, e caso os remédios se provassem eficazes, Lempriere poderia retornar para casa.

As suas recorrentes visitas ao harém possibilitaram a Lempriere que o descrevesse em detalhes. Os apartamentos ficavam no piso térreo, tinham o formato quadrangular e eram "muito sublimes". Quatro deles incluíam um "espaçoso pátio quadrado", acessado por meio de grandes portas dobráveis. No centro do pátio, que era revestido de azulejos azuis e brancos, havia uma fonte abastecida por meio de um grande reservatório localizado na parte externa do palácio. Um dos propósitos da fonte, ressaltava o médico, era servir para as "frequentes abluções recomendadas pela religião Maometana" (1800, p. 264). Nem todas as mulheres, por suposto, desfrutavam de um quarto com acesso a um pátio. Embora o harém contasse com cerca de doze desses "pátios quadrados", apenas Lalla Batoom – a sultana principal – e Lalla Douyaw – a favorita – haviam sido contempladas com um pátio privado. Lalla Zara e todas as outras concubinas tinham autorização para terem somente um quarto simples, ou seja, sem pátio.

Nesse momento da narrativa, Lempriere retomou a diferença entre serralho e harém, já ressaltada no capítulo VIII de seu relato, inserindo uma definição curiosa a respeito do harém. Se o harém era entendido como uma parte do palácio ou serralho, ele podia também ser considerado "um lugar onde muitos inquilinos diferentes têm apartamentos sem pagar por eles", com a sultana principal

mantendo o gerenciamento de todo o harém (LEMPRIERE, 1800, p. 266). Nessa descrição, não faltaria certamente a menção ao número de mulheres que aí viviam. Havia entre sessenta e cem mulheres neste espaço, devendo-se somar ainda "as domésticas e as escravas, que eram muito numerosas" (p. 267).

Dentre essas mulheres, figuravam as quatro esposas de Sidi Muḥammad, ou seja, Lalla Zara, Lalla Batoom, Lalla Douyaw e uma última, filha de um renegado inglês – cujo nome não foi identificado – e que estava em Fez no momento da visita de Lempriere. Contudo, como alertava o médico, esse grupo de quatro mulheres não deveria ser considerado como o das primeiras esposas escolhidas pelo imperador, uma vez que algumas já haviam morrido e outras haviam sido repudiadas. Um dado importante a respeito das mulheres que habitavam o harém – não apenas este do Reino de Marrocos – é a sua heterogeneidade. Havia muitas concubinas mouras que eram entregues ao imperador, já que os mouros consideravam uma honra ter uma filha no harém. Mas além delas, havia escravas europeias que eram cativas ou que haviam sido compradas pelo governante. No grupo de escravas, algumas eram negras.

Lempriere inseriu, então, um tema recorrente quando se tratava do harém: a beleza das mulheres. Para ele, as europeias estavam entre as mais bonitas desse lugar. Havia uma em particular – completava – que era nativa da Espanha e que havia sido levada ao harém com aproximadamente a mesma idade que Lalla Douyaw. Ele ressaltava que essa moça tinha uma "beleza perfeita" (LEMPRIERE, 1800, p. 268). Mas o médico acrescentaria em seguida que ali havia muitas outras mulheres igualmente belas.

No tocante à beleza das europeias, lembremos que na sua primeira visita ao harém o médico tecera elogios às características físicas, e também intelectuais, de Lalla Douyaw que era, afinal, europeia. As mouras, por outro lado, não eram descritas a partir da mesma perspectiva de beleza. Além de apresentarem um "semblante inexpressivo e uma simplicidade rústica nas maneiras", Lempriere afirmava que elas eram mais baixas do que a estatura média, eram acentuadamente gordas, tendo a pele marrom clara ou, o que era mais usual, um tom de pele pálido. Um único traço físico das mouras seria notado de forma positiva pelo médico: o seu "bom conjunto de dentes" (p. 268).

Lempriere atenderia ainda uma concubina moura que ele não identificou, mas que merece ser destacada em virtude de um tema já presente nas consultas do médico: a divergência de tratamento. A sua paciente reclamava de uma leve dor de estômago, o que levou Lempriere a administrar-lhe um remédio interno. Como ele lembrou, o medicamento deveria ter uma "natureza tão suave", que não causaria dor nem qualquer inconveniente a ela. O médico, então, preparou o pó que ele ofereceria a um recém-nascido, dado o seu caráter inofensivo. A paciente, todavia, temendo pelas consequências nefastas do remédio, pediu que a sua irmã o ingerisse antes dela. Logo após tomar o remédio, a irmã da paciente se tornou "muito doente", o que gerou uma repreensão severa ao médico por parte da concubina (LEMPRIERE, 1800, p. 269).

Lempriere contra-argumentou, afirmando que o remédio possuía um teor suave para uma pessoa com as características físicas da concubina. Entretanto, era preciso considerar a diferença de idade e de estado de saúde entre

ela e a sua irmã. Além do mais, se as orientações do imperador indicavam a necessidade de tratar apenas a sultana Lalla Zara, todas as outras consultas consistiam em um "favor" de sua parte. Portanto, o comportamento ingrato da concubina – completava – funcionaria como um desestímulo para ele, o que poderia impedir a sua assistência a muitas outras mulheres, cujas queixas requereriam muito mais atenção do que as dela. Lempriere reconheceria ainda a ignorância e a soberba de suas pacientes, mas não deixaria de indicar também que se tratava de "mulheres infelizes" (LEMPRIERE, 1800, p. 270).

A condição de infortúnio à qual essas mulheres estavam submetidas será um tema pensado com mais vagar pelo médico inglês. No momento em que começou a versar sobre esse tópico, Lempriere deixaria registrada a forma como os europeus enxergavam as mulheres que viviam no harém. Essa afirmação, já destacada, indicava que os mouros endossavam um preconceito normalmente atribuído aos muçulmanos, isto é, aquele que indicava serem as mulheres "uma espécie de animal inferior, meramente formadas para serem escravas dos prazeres masculinos" (LEMPRIERE, 1800, p. 275). A explicação para esse estado de coisas irradiava de um único centro gerador: a tirania do sultão.

Ocorre que tais mulheres eram educadas com um só objetivo: aquele de atender os desejos sexuais de seu senhor ou de seu marido, o que as impelia a vivenciar a mais abjeta submissão. Se o médico considerava que essas mulheres não eram seres sexuais, mas seres sexualizados pelo déspota, ele também acreditava ser melhor para elas a falta de ciência sobre a sua situação, uma vez que o "sol do

conhecimento" só serviria para "iluminá-las" quanto à "sua própria miséria, desgraça e servidão" (LEMPRIERE, 1800, p. 277). A postura do médico, portanto, não se traduzia em explorar a luxúria no harém, nem o comportamento sexual permissivo das mulheres que viviam neste lugar, mas em retratar o harém como uma prisão, na qual as mulheres – que ele nomeava de vítimas – estavam encerradas.

Diferentemente das posições de Mary Montagu que relatava a liberdade das mulheres turcas, Lempriere comparava as esposas e as concubinas dos soberanos mouros às escravas comuns, dado o seu caráter de obediência em relação ao déspota. Isso se revelava, por exemplo, no momento em que elas desfrutavam da permissão para sair do harém. Neste caso, elas eram obrigadas a ser "extremamente circunspectas em esconder os seus rostos, e cautelosas em cada parte de seu comportamento" (LEMPRIERE, 1800, p. 278). Não eram todas as mulheres, entretanto, que logravam essa possibilidade. As "mulheres de distinção", como nomeou o médico, raramente saíam do harém. Era mais comum que as mulheres de classes mais baixas circulassem pelas ruas, e mesmo estas eram tão "disfarçadas e envoltas em seus Haiks"[95], que pareciam mais "um pacote de pano colocado em movimento do que uma figura humana" (p. 278).

Essa forma de descrever as mulheres muçulmanas nas ruas revela uma nítida aproximação com narrativas anteriores. No texto de Louis Deshayes de Courmenin,

---

[95] O haik é uma vestimenta comum no Marrocos feita de uma única peça de tecido, normalmente branca ou marrom, e que envolve o corpo várias vezes, de modo a encobri-lo totalmente (CONDRA, 2013, p. 22-23).

lê-se que as mulheres andavam pelas ruas com o rosto todo coberto e usavam "vestes que as cobrem completamente, de modo que um marido não reconheceria a sua esposa quando ele a encontrasse" (1629, p. 166). Tal afirmação, que não havia sido registrada na primeira edição do texto, aparecia quase nos mesmos termos na *Carta XXIX* de Mary Montagu. Após afirmar para a sua destinatária que as mulheres não tinham permissão para irem à rua sem estarem totalmente cobertas, ela assegurava que não se conseguia distinguir a senhora de sua escrava. Nesse caso, era "impossível para o marido mais ciumento reconhecer a sua esposa quando ele a encontra, e nenhum homem ousa tocar ou seguir uma mulher na rua" (MONTAGUE, 1763, vol. 2, p. 33-34). Lembremos ainda que Elizabeth Craven chegou a usar o termo "múmias" para se referir às mulheres totalmente incógnitas que caminhavam nas ruas (1789, p. 205).

A "dimensão trágica" do harém – em especial o medo constante vivido pelas mulheres – não apenas foi percebida por Lempriere, como sobrepujou qualquer possibilidade de sexualizar esse espaço[96]. Aqui, podemos retomar a segunda questão colocada no início deste item, qual seja, a forma como Lempriere abordou as relações eróticas entre as mulheres no harém e os seus senhores. Essa discussão suscitará por fim dois elementos que ficaram suspensos desde então: a relação entre a tirania e o harém – aliada à própria reconfiguração das instâncias de

[96] A expressão é de Fatima Mernissi que conceituava a "dimensão trágica" – tragic dimension – como equivalente ao medo feminino e à insegurança masculina. Ver Mernissi, 2001a, p. 16-17 – original: *Scheherazade goes West: Different Cultures, Different Harems* (MERNISSI, 2001b, p. 16).

poder neste espaço desde a entrada de Lempriere –, e a descrição homogênea a que estavam submetidas as mulheres que viviam no harém, o que as diferenciava das outras mulheres islâmicas.

A proximidade de um médico estrangeiro com as pacientes fechadas no harém poderia gerar mais do que relatos de viagem. Exemplo disso é o médico veneziano Niccolò Manucci (1638–c. 1720) que serviu na Corte Mogol entre 1656 até à sua morte, possivelmente em 1720 (SUBRAHMANYAM, 2008, p. 42-43). Ao relatar a sua experiência no harém, Manucci afirmava que ao examinar as suas pacientes teria ocorrido de algumas pegarem a sua mão e, protegidas pela cortina, levarem-a até o seu peito. Ele, contudo, fingia não perceber, pois não queria chamar a atenção das matronas e dos eunucos presentes (BRUMMETT, 2009, p. 271). Palmira Brummett considera que a suposta experiência libidinosa de Manucci no harém foi acrescentada "à longa tradição ocidental" de representar os haréns como "locais de sedução e como espaços eróticos de abandono lascivo" (p. 271). "Não surpreendentemente", ela afirma, os "médicos emergem como atores centrais" nesses cenários eróticos.

Lempriere poderia – se ele acreditasse ser a expectativa de seu público – relatar o harém com a mesma carga erótica notada em Manucci. Todavia, o autor não se rendeu a tal possibilidade. Nesse sentido, a "longa tradição" em representar o harém como libidinoso – defendida por Brummett – deve ser examinada mais cuidadosamente, uma vez que o universo de viajantes que foram para o Levante ao longo da modernidade é extenso e heterogêneo o bastante para impedir que se chegue a uma conclusão

generalizada. O médico inglês, diferentemente do que veiculava Manucci, não atrelava a luxúria a um comportamento corriqueiro das mulheres que viviam no harém mouro. As razões sobre a prática sexual desmedida da sociedade islâmica não deviam ser procuradas nas mulheres que habitavam o harém.

O emprego da teoria política como explicação para o excesso sexual nos países islâmicos não era novidade. Antes de Lempriere, Volney, citado no Capítulo 2, já havia acusado o governo tirânico de incitar a prática da luxúria nas mulheres. Se não havia qualquer zelo para com a sua educação, como tais mulheres poderiam desenvolver uma conduta reta, perguntava-se o francês. Lempriere também via a prática lasciva como resultado da educação recebida dos tiranos. O "tirano licencioso", como o médico nomeava os governantes do Marrocos, transformava as suas mulheres em vítimas dos seus prazeres. Se era assim que Lempriere enxergava a situação das mulheres do príncipe e do sultão, então, pode-se afirmar que a sua narrativa negava todo o conteúdo erótico como característico das mulheres que viviam no harém?

Lempriere pouco refletiu sobre a relação sexual entre os governantes e as suas mulheres. No harém do príncipe, ele manteve um contato rápido com as mulheres, o que o impediu de criar qualquer vínculo próximo com elas. Ainda que fosse assim, ele considerava Absulem menos severo e menos cruel do que a maior parte dos príncipes mouros – mesmo que isso implicasse menor sagacidade e perspicácia por parte do príncipe. Portanto, embora entregue às paixões do corpo, Absulem concedia mais indulgência às suas mulheres do que era notado normalmente entre

os mouros (LEMPRIERE, 1800, p. 105). Esta não era a mesma opinião formulada em relação a Sidi Muḥammad. Na descrição do sultão, Lempriere não apenas apontou as consequências nefastas do poder tirânico desse governante, como teceu uma crítica severa ao poder despótico de um modo geral.

Aliado à explicação de ordem tirânica, Lempriere se mostrava totalmente contrário ao casamento entre um homem e várias mulheres. Ele reconhecia que, afora as pessoas ricas, era raro encontrar esse tipo de prática. Isso não o impedia, contudo, de entender o costume da "pluralidade de esposas" como envolto em absurdos, tais como a tenra idade da noiva e os grandes valores empregados na realização do casamento. Some-se a sua própria experiência no harém. Lempriere defendia que todas as mulheres – esposas e concubinas – eram submissas às ordens do soberano e, com exceção daquelas que ocupavam o *status* de preferida e de primeira esposa, a maior parte delas buscava alguma forma de agradar o governante, reservando a atenção que uma "escrava comum poderia destinar ao seu senhor" (LEMPRIERE, 1800, p. 272).

Diante desse quadro – como se poderia esperar –, o médico não fez qualquer alusão às práticas sexuais entre as mulheres e o soberano, limitando-se a afirmar que tais encontros não se davam no harém, mas no apartamento do próprio sultão, ou seja, o imperador informava qual mulher ele desejava como companhia e ela deveria ir até o seu aposento. Do mesmo modo que o médico não relatou como tais encontros ocorriam, Lempriere também não fez menção às supostas relações eróticas entre as mulheres no harém, tampouco citou os banhos como locais próprios

a esse tipo de comportamento. Nem mesmo as relações sexuais entre os governantes islâmicos e os jovens rapazes – muito lembradas por outros viajantes – foram aludidas em sua narrativa.

Ao revelar os conflitos, as incertezas e as fragilidades de suas pacientes, Lempriere não somente se distanciava da forma usual de descrever o harém, como também aproximava tais mulheres dos personagens comuns, aqueles que viviam longe dos palácios islâmicos. Ainda que fosse assim, havia um elemento distintivo insuperável. Os viajantes citados neste livro, quando descreviam as mulheres que viviam nos haréns islâmicos, sempre lembravam as diferentes origens e, portanto, as diversas características físicas dessas mulheres. Entretanto, mesmo evocando tal heterogeneidade, uma divisão era operada em suas narrativas: as mulheres no harém e as outras mulheres. É preciso lembrar ainda que essa diferenciação era aplicada em maior grau para as mulheres que habitavam os haréns palacianos do que para aquelas que moravam em casas comuns.

O exemplo de Jean de La Roque pode ser apontado aqui. Ele descreveu as mulheres que viviam em uma casa vizinha à sua, quando esteve em Muḥā. Embora também se tratasse de um harém – o de uma casa comum –, o autor não concedeu destaque a este evento. Os viajantes que relatavam o funcionamento de um harém real, de outro modo, indicavam o quão extraordinário era este fato. Lempriere deixaria isso registrado logo na capa de seu relato; outros o fizeram nas indicações dos capítulos. De qualquer maneira, ficava evidente aos olhos dos leitores que determinado viajante trazia informações não

somente sobre as mulheres islâmicas, mas sobre aquelas que viviam atrás dos muros do palácio.

É justamente esse caráter excepcional que torna a experiência de Lempriere sem paralelo: ele entrara em um harém real islâmico e esteve nele tempo suficiente para conversar com as mulheres e descrever em traços gerais a sua vida dentro desse local. Se em um primeiro momento a sua entrada havia sido permitida pelo príncipe e, depois, pelo imperador, ele cometeu em seguida uma transgressão, circulando sem autorização pelo harém do sultão. Essa situação, aliada a pouca assiduidade do imperador dentro do harém, levou a mudanças no tocante às instâncias de poder, ou seja, o médico tornava-se um personagem de importância dentro do harém. Adicione-se a isso o fato de que a maior parte destas mulheres possuía um acesso restrito aos serviços médicos. Logo, consultar-se com Lempriere era uma oportunidade inestimável.

Lempriere exibia todas as características normativamente recusadas para entrar no harém: ele era homem, estrangeiro e jovem. Contudo, um único elemento o habilitava a entrar neste espaço: ele era médico. A sua admissão no harém, aliada à coragem de suas pacientes não oficiais e ao pacto de silêncio de todos os servos e escravos que as cercavam, permitiu que as consultas fossem feitas. Mesmo os eunucos, que mantinham um olhar “próximo e vigilante” sobre o médico a cada visita ao harém, não o denunciaram ao imperador (LEMPRIERE, 1800, p. 271). Isso permitiu que Lempriere continuasse usufruindo do livre acesso aos aposentos das mulheres.

O médico inglês não foi o primeiro a desfrutar uma posição de honra dentre os islâmicos. Antes dele, certo

tratamento privilegiado já havia sido descrito por Jean Otter e por Richard Pococke, justamente por sua suposta função médica. Como já foi citado, Otter seria chamado para entrar no harém a fim de que tratasse de duas pacientes. Já Pococke, descrevendo os templos da cidade de Tebas [atual Luxor, no sul do Egito], deixaria registrado que havia sido recebido "com grande civilidade" pelo filho do xeque, pois este jovem imaginara que ele fosse médico, o que lhe rendeu inclusive um convite para opinar sobre determinado caso (POCOCKE, 1743, vol. 1, p. 97).

Após a melhora na saúde de Lalla Zara, Lempriere passara a ser visto como importante não apenas pelas suas pacientes, mas também pelo imperador. Prova disso é que, depois de o médico ter feito um novo pedido de retorno para a casa, ele receberia de Sidi Muḥammad dois cavalos como presentes e a renovação de sua promessa em acelerar a sua volta a Gibraltar. A sua admissão no harém não era um motivo suficiente para a sua permanência no Marrocos. Desse modo, a carta do imperador ao governador de Tanger, acenando que permitisse ao médico embarcar com os seus dois cavalos, foi comemorada com "extremo prazer" por Lempriere (1800, p. 286).

Temendo uma possível influência das mulheres em favor de sua permanência, Lempriere planejou visitá-las pela última vez, sem revelar, contudo, o teor da carta do imperador. Assim, o médico informou a elas que viajaria até Gibraltar, mas que voltaria para o Marrocos. Para provar a veracidade de seu plano, o médico ofereceu os seus serviços de comerciante, afirmando que poderia comprar para elas artigos que não estavam disponíveis no Reino islâmico. Dentre os pedidos, estavam louças, tecidos e

"águas perfumadas". A observação feita pelo médico depois de registrar os pedidos daqueles que viviam no harém é digna de nota. Ele afirmava que essas encomendas poderiam parecer muito insignificantes para merecer registro, todavia, ele as indicava para o leitor porque tais "pequenas circunstâncias frequentemente revelam o gosto particular, as maneiras, o gênio de um país, muito melhor do que aquelas transações graves e importantes" (LEMPRIERE, 1800, p. 288). Na sua despedida, Lempriere entregaria para Lalla Zara os poucos remédios que ainda possuía. A sua partida ocorreu em 12 de fevereiro de 1790. Ele desembarcaria em Gibraltar em 27 de março.

A jornada de Lempriere pelo Reino mouro não acabaria aí. Logo após a sua volta para Gibraltar, o médico recebeu uma licença da guarnição para que pudesse fazer uma segunda visita a Tanger. O propósito era terminar de coletar informações que o ajudassem a concluir o seu relato. Antes disso, o médico comemorava a recompensa pela sua arriscada viagem à "Barbárie": ele havia sido chamado para servir como cirurgião no regimento inglês com destino à Jamaica. Nesse retorno ao Reino, Lempriere presenciou a crise política que assolou o Marrocos em virtude da morte de Sidi Muḥammad que estava com oitenta e um anos e que governara o Reino por trinta e três anos (1757–1790). O trono seria ocupado por um de seus filhos, Mawlay Yazid, cujo reinado de apenas dois anos construiu-se sobre incomum violência em relação aos judeus (MENDELSOHN, 2003, p. 109).

Lempriere não adicionou outras informações sobre as mulheres que viviam no harém, contudo, o seu relato desencadeou a produção de um curioso texto sobre este

tema. A obra anônima e endereçada ao cônsul espanhol em Tanger, Juan Manuel Gonzalez Salmón[97], foi atribuída por Ahmed Farouk a um certo Alcaide Dris, em razão da semelhança de caligrafia notada nos documentos (FAROUK, 1988-1989, p. 105). O nome verdadeiro do Alcaide Dris seria Jonas Francisco Zigers [ou Zegers], um holandês renegado que viveu no Marrocos entre 1778 e 1792 e que abraçou a religião islâmica. Outro dado importante a seu respeito é que Zigers desempenhava destacada função como agente da Coroa espanhola no Marrocos.

Zigers se apresentara ao imperador Sidi Muḥammad como Conde de Marmet e propôs a ele que o empregasse como instrutor militar a fim de que modernizasse o exército marroquino. Inicialmente, a ideia seria adotada pelo sultão, mas em seguida foi abandonada, o que rendeu a insatisfação do holandês e a sua posterior fuga do Reino. Tal episódio acabaria por lhe acarretar "o castigo e a desgraça de Sua Majestade". O holandês, entretanto, daria prova de sua resignação, transformando-se em um súdito "fiel e submisso" (FAROUK, 1988-1989, p. 106).

O texto de Zigers, embora tenha sido escrito em francês, é reconhecido nos arquivos espanhóis sob o título "Lempriere, cirujano inglés, refutacion de su obra: un viaje a Marruecos". A obra do holandês criticava cada aspecto da narrativa de Lempriere: a sua ignorância sobre o idioma árabe, os erros cometidos quando da descrição de construções arquitetônicas e dos costumes locais, o seu posicionamento de censura em relação ao imperador – o que lhe renderia o conselho de que todo "Soberano" era digno

[97] Foi cônsul geral entre 1783 e 1789 (PRADELLS NADAL, 1991, p. 220).

de respeito – e, inclusive, aquilo que nos interessa mais particularmente: a contestação do relato de Lempriere sobre o harém do imperador.

Sabe-se que Zigers – ou qualquer que seja o autor dessa obra – havia lido atentamente a narrativa de Lempriere, afinal, as suas críticas ao texto eram pontuais. Exemplo disso são as contestações acerca das características de cada personagem atendida pelo médico inglês no harém, quais sejam, Lalla Zara, Lalla Batoom e Lalla Douyaw. Em relação à primeira, Zigers afirmava que ela nunca tivera uma beleza inferior, o que fazia alusão seguramente aos comentários de Lempriere sobre o seu aspecto físico após o episódio do envenenamento (FAROUK, 1988-1989, p. 127). Além dessa refutação, Zigers punha em xeque o próprio caso de envenenamento da sultana. Para ele, tal situação era desconhecida por todos até que Lempriere "desejou sonhá-la".

Outra história desmentida era aquela referente à esposa favorita do imperador, Lalla Douyaw. Na versão de Zigers, Lalla Douyaw teria sido apresentada ao sultão com o consentimento de sua mãe. A sua figura havia agradado ao soberano que, por meio de "carícias e de presentes (e não por ameaças, como diz nosso escritor), convence-a por fim a abraçar o islamismo". Diante disso, o imperador teria dotado o seu pai, a sua mãe e os seus dois irmãos com "todos os tipos de benefícios", incluindo-se a liberdade de poderem ir para a Europa (FAROUK, 1988-1989, p. 128). O holandês expressava ainda a sua antipatia pela ascendência italiana da sultana que, na sua visão, havia conservado de seus ancestrais o "espírito mau e enganoso que sempre foi odiado pela maioria do Serralho" (p. 129).

As conversas que Lempriere afirmava ter cultivado com Lalla Douyaw também se transformaram em matéria de controvérsia nos escritos de Zigers. O holandês afirmava que nenhuma pessoa ignorava o fato de que, na presença dos eunucos, não se deveria falar com as mulheres, tampouco se posicionar a favor dos cristãos. Aqui, Zigers mencionava uma vez mais a inabilidade do médico inglês em falar o árabe, alertando que o seu intérprete judeu tomava o cuidado de não dizer aquilo que pudesse "bajular". O holandês por suposto não conhecia o judeu que acompanhava Lempriere, o que o levava a concluir a sua hipótese a partir de uma premissa ampla: a interpretação é sempre imperfeita.

A partir desse quadro, Zigers caminhava para atacar o elemento-chave da obra de Lempriere, isto é, o seu privilégio de ter entrado no harém e de ter visto as mulheres do príncipe, e, de forma mais efetiva, as mulheres do imperador. Para Zigers, se houvesse algum motivo para se gabar acerca de tal evento, os mestres jardineiros espanhóis e dinamarqueses é que poderiam se orgulhar de terem visto "uma centena de vezes as senhoras do Imperador no jardim do Serralho, onde essas mulheres conversam e agem muito mais livremente do que em seus apartamentos" (FAROUK, 1988-1989, p. 129).

Além de não conceber a entrada de Lempriere no harém como uma prerrogativa, Zigers afirmava que o médico inglês não tinha visto as mulheres mais belas deste lugar. Exibindo um amplo conhecimento a respeito do palácio real – em virtude de sua proximidade profissional com o sultão –, o holandês criticava Lempriere, apontando nominalmente várias mulheres desconhecidas do médico. Então, perguntava ele, "onde estão as senhoras Ingima,

Lazdia, Moisaar, Mani, Boria etc.?" (FAROUK, 1988-1989, p. 129). O holandês provocava, alegando que "essas pequenas joias" estavam muito bem de saúde, logo, não tinham necessidade de se consultarem com o médico inglês.

Zigers assumia por fim a sua ampla irritação com os muitos equívocos veiculados na obra de Lempriere e indicava que as cópias desse texto deveriam ser queimadas a fim de que se retirasse de circulação um "libelo cheio de mentiras, de erros e de absurdos" (FAROUK, 1988-1989, p. 136). A cólera de Zigers em relação a Lempriere não se justificava somente – como se pode imaginar – pelos erros cometidos pelo último em seu livro. O holandês, ao contrário do médico inglês, tinha muito a zelar pela sua carreira e por sua permanência no Marrocos. Por tais razões, a defesa dos interesses da Espanha dentro do Reino Mouro, assim como um retrato positivo, mesmo terno, da imagem de Sidi Muḥammad, tornaram-se correntes nas suas cartas.

Lempriere atacou o sultão e, mais do que isso, reprovou veementemente o despotismo ao longo de toda a sua narrativa. Escrevendo sobre a morte de Sidi Muḥammad, e já constatado que o reinado de Mawlay Yazid durara apenas dois anos, o inglês afirmava que o novo imperador dava lugar ao "ditame de suas paixões". Tal circunstância logo o tornara totalmente incapacitado para exercer os negócios comuns do governo, transformando-o em um grande monstro, como os que sempre ocuparam o trono do Marrocos[98]. Se o médico inglês atribuía ao

[98] Esta afirmação consta apenas das edições de 1793 e de 1800, uma vez que em 1791 – ano da primeira publicação da narrativa – Mawlay Yazid ainda governava o Reino (LEMPRIERE, 1800, p. 329).

despotismo a responsabilidade pela situação abjeta a que estavam submetidas as mulheres no harém, Zigers, por sua vez, enaltecia a nobreza e o cuidado do sultão para com as suas mulheres.

Diante do exposto, fica evidente que a narrativa de Lempriere não pretendeu desfazer equívocos quanto ao conceito de harém. É preciso lembrar, uma vez mais, que o autor não sabia que entraria em dois haréns – considerando-se aqui que ele escreveu o seu relato de forma verídica. O seu texto – assim como outros de sua época – foi construído à base do juízo de valor, já que o médico utilizou, sempre que considerou conveniente, a contraposição entre os europeus e os marroquinos, associando aqueles ao desenvolvimento, e estes, ao atraso. Contudo, o mérito de sua obra está na maneira como o inglês descreveu o harém: um espaço físico do palácio, habitado por mulheres como quaisquer outras, identificadas por seus problemas, por suas necessidades, por suas qualidades. O harém descrito por Lempriere é habitado por mulheres que possuem rosto e voz, e mesmo que esse não fosse o seu objetivo, o médico contribuiu minimamente para tirar as "mulheres do harém" do lugar imutável e homogêneo no qual inúmeros escritores as haviam colocado.

O harém ao rés do chão: fronteiras e personagens

Ao tratarem o tema do harém nas sociedades islâmicas, os autores apontam recorrentemente três elementos: (i) o harém como fronteira entre permitido [*halāl*] e proibido [*harām*], (ii) como sinônimo de espaço físico e (iii) como sinônimo de feminino[99]. Atrelado ao primeiro item, indica-se também o teor de sagrado que a palavra harém carrega. Diante disso, busca-se neste capítulo seguir os vestígios do termo harém, considerando-se os itens citados, assim como os indicadores conceituais já ressaltados pelos dezesseis viajantes estudados nos capítulos anteriores. O cenário das representações europeias sobre o harém será somado, então, à verificação histórica da palavra, o que nos permitirá responder sobre a construção imaginária do harém, problema-chave colocado no início deste livro.

---

[99] Dentre os autores que se dedicam a este tema, pode-se citar: Talhami, 2013, p. 158-159; Campo, 2009, p. 291-293; Chebel, 2003, p. 381-386 (Tomo I); Mernissi, 2002, p. 103-120.

5.1 O harém como santuário

A primeira acepção relacionada à palavra harém – da qual os outros significados derivam – é o seu caráter de proibição. O termo harém em português – cuja origem é o *harīm* em árabe – está indicado no Alcorão e nas práticas do islamismo. Acredita-se, portanto, que as ações interditadas no islamismo foram criadas por Deus. O oposto de *harām*[100], ilícito, é *halāl*, ou seja, aquilo que é permitido. As escolas de jurisprudência surgidas após a morte do profeta, em 632, flexibilizaram essas duas categorias, propondo que as ações fossem interpretadas a partir de cinco parâmetros: proibido, desencorajado, meramente permitido, recomendado e obrigatório (CAMPO, 2009, p. 284). Dentre as práticas proibidas, estão os "jogos de azar, a bebida alcoólica, a usura e os alimentos ilícitos", por exemplo, a carne de porco (MELTON; BAUMANN, 2010, p. 1517).

Dentro dessa acepção, está embutido um elemento já mencionado anteriormente: a face sagrada do harém. Ao definir esse termo em seu texto de viagem, o sueco Jean Otter chamava a atenção para o valor de "sagrado" denotado pela palavra. Esse significado também foi lembrado pelo viajante Jean Chardin. No capítulo intitulado "Do palácio das mulheres do rei", Chardin afirmava que a palavra harém [*Haram*] usada pelos persas indicava "lugar sagrado", sendo o espaço onde ficavam os apartamentos

[100] A combinação das consoantes, que formam a raiz de uma palavra em árabe, com as vogais origina novas palavras, mas mantém o mesmo significado. Nesse caso, as palavras derivadas da raiz "h-r-m" guardam o sentido de proibido ou sagrado. Ver Cornell, vol. 4, 2007, p. 26.

das mulheres. Os turcos, por sua vez, nomeavam tais apartamentos de serralho que significa “uma grande moradia” (CHARDIN, 1711, tomo 6, p. 217). A palavra – completava o viajante – vinha do hebraico e se encontrava em vários lugares dos livros de Moisés, denotando o sentido de “ilícito, proibido, interdito, aversão, excomunhão” (p. 217-218).

Jean Otter, como vimos no Capítulo 2, iniciava a sua definição de harém ressaltando a sacralidade em torno das cidades de Meca e de Medina. De fato, afora o caráter de proibição, o harém remete à ideia de sagrado. Nesse sentido, as cidades de Meca e de Medina, além da Esplanada das Mesquitas em Jerusalém, são considerados locais sagrados no islamismo (GLASSÉ, 2002, p. 170). Nas duas cidades sauditas, nomeadas de al-haramaīn ou “os dois locais sagrados”, ocorrem cinco interdições: (i) apenas é possível entrar nas cidades sendo um peregrino ou com finalidade religiosa; (ii) a luta com os habitantes das cidades deve ser evitada tanto quanto for possível; (iii) a caça é proibida, exceto quando se tratar de “animais perigosos”; (iv) o corte de árvores é vedado, e, para exercerem o cultivo, os homens devem ter autorização; (v) “os não muçulmanos ou infiéis” não podem entrar ou se estabelecer nas cidades, além de não poderem ser aí sepultados. Essas determinações também valem para parte do Ḥijāz [barreira], região localizada a oeste da Árabia Saudita (LANE; REDISSI, 2009, p. 160).

De acordo com o historiador Andrew Rippin, a raiz da palavra harém [h-r-m] é usada oitenta e três vezes no Alcorão. Assim, encontramos referência à Caaba [*Ka’abah*] como “Casa sagrada” [*al-bayt al-harām*],

além de alusão à "Mesquita sagrada" [*al-masjid al-harām*], nesse caso, em quinze ocasiões (RIPPIN apud LEAMAN, 2006, p. 249). Rippin lembra ainda que Deus designou determinados lugares como "marcos sagrados" [*al-mash'ar al-harām*], uma vez que estes estão relacionados à peregrinação. Há por fim outras suras que alertam sobre as "coisas sagradas" [*hurumat*] (p. 250). O que todas essas menções indicam é a conexão com o desígnio divino, ou seja, com aquilo que Deus ordenou para orientar a humanidade. Se em alguns momentos o harém guarda o sentido de imaculado, puro, em outros, pode indicar a fronteira do proibido.

Não era, contudo, esse significado de harém o mais ressaltado pelos viajantes. Todos aqueles que se puseram a descrever o harém – fosse a partir de sua própria experiência ou baseando-se em outras fontes – conceituaram o harém como um espaço; em particular, um espaço dentro do palácio real. Até hoje, quem se debruça sobre o tema acentua a origem sagrada que a palavra harém evoca, assinalando em seguida que o harém remete à parte do palácio ou da residência das classes abastadas onde ficavam as mulheres[101]. São as origens das fronteiras desse espaço físico que serão discutidas no item a seguir.

5.2 O harém como espaço

Embora os autores de viagem discordassem em determinados pontos quanto ao conceito de harém, nenhum

[101] Ver "Harem" (TALHAMI, 2013, p. 158).

deles deixou de mencionar a característica que lhes parecia indiscutível: o harém era um espaço físico. A maior parte deles, como vimos, estava interessada em descrever o harém do palácio imperial, mas houve também quem narrasse os acontecimentos envolvendo o harém das casas comuns, como fizeram Jean de La Roque e Jean Otter. Diante disso, é preciso examinar as origens e o desenvolvimento do harém como espaço físico nas sociedades islâmicas, a fim de comparar com as observações tecidas pelos autores europeus na modernidade.

A separação do espaço feminino em relação ao masculino não remete às sociedades islâmicas. A habitação exclusiva das mulheres dentro da casa era encontrada como prática corrente em sociedades antigas da Mesopotâmia, da Grécia e da Pérsia. Desse modo, a palavra harém em árabe [*harīm*] encontra paralelo no *haremlik* turco, no *andarun* persa, no *zenana* ou *andarpar* urdu/híndi (SMITH, 2008, p. 536). A divisão física entre homens e mulheres pode ser apontada ainda em outras sociedades da Ásia – como China e Japão – e na África (WALTHALL, 2008). Em relação ao tema que nos interessa particularmente aqui, é preciso buscar a fonte de tal divisão nos momentos iniciais da vida do profeta Muḥammad e no livro sagrado do Islã.

A história dos eventos privados da vida de Muḥammad se tornava, por suposto, modelo de conduta para os muçulmanos. No caso específico da separação do espaço físico, um episódio protagonizado por ele seria incorporado não apenas às normas da relação entre o profeta e os crentes, como faria parte do próprio livro sagrado do islamismo. O episódio em questão se refere ao

casamento de Muḥammad com Zaynab, sua sétima esposa e casada com o filho adotivo do profeta, Zayd (SCHROEDER, 2002, p. 106). A união, que ocorreu após o divórcio de Zayd e Zaynab, foi relatada em texto pelo historiador persa Muḥammad Ibn Jarir al-Tabari (839–923).

Após o banquete de casamento, os convidados haviam se retirado, à exceção de três, que seguiam conversando. Contrariado, Muḥammad saiu em direção ao aposento de ᶜĀ'iša e de suas outras esposas. Ao voltar para o aposento de Zaynab, ele notou que os convidados ainda não haviam partido. Muḥammad sairia outra vez em direção ao quarto de ᶜĀ'iša e, quando retornou, posicionou um pé na alcova e manteve o outro do lado de fora. Foi neste momento que uma cortina [*sitr*] foi colocada entre o profeta e o convidado Anas Ibn Mālik, sendo o "versículo do véu" [*hijāb*] recitado (MERNISSI, 2002, p. 105).

A pronunciação do profeta a partir da interposição da cortina entre ele e o seu convidado foi convertida no verso 53 da sura 33, a "sura dos partidos". Nela, lê-se:

> Ó, vós que credes! Não entreis nas casas do profeta – a menos que vo-lo seja permitido – para uma refeição, sem esperardes por seu tempo de preparo; mas, se sois convocado, entrai; então, quando vos houverdes alimentado, espalhai-vos, e não vos recreando em conversações. Por certo, isso molestava o Profeta, e, ele se peja de ter de fazer-vos sair. E Allah não Se peja da verdade. E, se lhes perguntais por algo, perguntai-lhes, por trás de um véu. Isso é mais puro para vossos corações e os *corações delas* (NASR, 2005, p. 690-691, grifo meu).

Como se pode verificar, essa sura, que nasceu de um problema prático da vida do profeta, não instituía em

princípio a separação do espaço físico entre um homem e uma mulher, mas entre os recém-casados e os homens. Além disso, como nos lembra Fatima Mernissi, Muḥammad era conhecido por seu caráter meditativo, o que se traduzia em profunda reflexão antes da tomada de qualquer decisão. No caso do "versículo do véu", não é apenas digna de nota a rapidez com que a sentença foi postulada, como também o profundo impacto que um evento sem importância teria na vida da comunidade, isto é, a divisão do "espaço muçulmano em dois" (MERNISSI, 2002, p. 107).

A segunda parte do versículo, contudo, transcendia o evento que lhe havia originado e passava a marcar a separação entre os crentes e as mulheres do profeta. Como lembrou Irvin Schick, o "versículo do véu" é "incidentalmente a origem da palavra *purdah* – que significa literalmente cortina ou véu em persa – e que denota reclusão feminina na Índia" (SCHICK apud BOOTH, 2010, p. 70). Na mesma sura, há uma mensagem dirigida às mulheres do profeta, orientando sobre a diferença entre o espaço privado e o espaço público. Nesse versículo é indicado: "E permanecei em vossas casas, e não façais exibição de vossos encantos corporais como a exibição dos idos Tempos da Ignorância", ou seja, no período anterior ao advento do islamismo [*Jahilīyyah*] (NASR, 2005, p. 685).

Nesse momento inicial da sociedade islâmica, o gineceu do profeta possuía uma característica distinta em relação ao espaço privado feminino nos séculos posteriores: a reclusão das mulheres era parcial, o que significa que elas participavam da vida em sociedade. Como escreveu Juan Eduardo Campo, nos *ahādīth* e nas primeiras narrativas históricas desse período, há indicações de que as

“mulheres poderiam desempenhar funções de importância central no início da comunidade islâmica, tais como as esposas de Muḥammad: Ḫadīja (m. 619) e ᶜĀ’iša (m. 678)” (CAMPOS, 2009, p. 292). Ḫadīja não era apenas uma comerciante bem-sucedida como também a maior apoiadora de Muḥammad quando das primeiras revelações de Deus ao seu marido. Já ᶜĀ’iša era conhecida por expressar os seus pensamentos e a sua liderança. Diante disso, o profeta relatava que se aconselhava com elas em “assuntos políticos e sociais” (AFKHAMI; FRIEDL, 1997, p. 88).

A forma como Muḥammad tratava o ambiente da casa também é elucidativa da comunicação que ele buscava manter entre o espaço privado e o público. Quando chegou a Medina, em 622, Muḥammad e as suas esposas ficaram alojados na casa de uma família da cidade. Certo tempo depois, ele pagaria pelo terreno de um medinense, chamado Abu Ayyu, para construir ali a sua habitação e uma mesquita. Ao final da obra, além da mesquita, havia nove quartos. Aqueles ocupados pelas mulheres eram nomeados de *buyut* [plural de *bayt*, casa] ou *ḥujurāt*, que significa aposento. Como o quarto de ᶜĀ’iša possuía “acesso direto à mesquita”, o profeta passava por este aposento quando ia rezar (MERNISSI, 2002, p. 126). Embora houvesse tal construção, há *ahādīth* que “sugerem que esta prática não durou” (SCHICK apud BOOTH, 2010, p. 70).

À medida que as relações de poliginia se disseminavam pela sociedade islâmica, uma soma crescente de mulheres era incorporada ao gineceu dos homens muçulmanos. Sobre isso, basta lembrar o número de mulheres do profeta: onze esposas e “talvez duas concubinas”[102].

[102] Sobre as mulheres de Muḥammad, ver Peters, 2003, p. 84.

O quarto califa e genro de Muḥammad, ᶜAlī Ibn Abi Talib, após o casamento com Fātima (m. 633), teria se casado com outras nove mulheres. Já sobre Hassan (625–669/670), um dos filhos de ᶜAlī e de Fātima, é relatado que ele se casara com até cem mulheres (CAMPO, 2009, p. 292). Uma sura revelada após a "Batalha de Udud", em 625, travada entre o grupo de Medina, liderado pelo profeta, e o de Meca, instaurava um limite no conjunto de esposas a que um muçulmano poderia se unir. Na "sura das mulheres", estabelecia-se que o crente poderia se casar com "duas, três ou quatro" mulheres. Mas se temesse não ser justo, deveria se contentar com as escravas que possuísse (NASR, 2005, p. 124).

Durante esse período e pelo menos até o califado abássida (750–1258)[103], o termo harém raramente era empregado. No caso do califado abássida em particular, as fontes consultadas pelo historiador Hugh Kennedy apontavam o *huram* do califa, palavra que, embora tenha a mesma origem que a palavra harém, referia-se às mulheres e a todas as outras pessoas que estavam sob o controle do soberano (BOOTH, 2010, p. 90). Nesse sentido, não havia a rigor um espaço da casa ou do palácio destinado às mulheres, tratava-se antes de um grupo de pessoas vivendo sob o poder de tal governante. À época do califa Al-Muqtadir (895–932), havia autores que empregavam o termo *dur* – plural de *dar* [casa] – para se referirem às áreas privadas do palácio. Em outras fontes deste período – como nas "Anedotas" de Al-Tanūẖī (940–994), de Basra

[103] Sobre o califado que sucedeu os omíadas (661–750), ver Benisson, 2009.

[Iraque] –, as indicações sobre as áreas privadas dos palácios eram nomeadas de *dur al-huram*.

Foi durante a dinastia abássida que a residência do califa sofreria mudanças a ponto de se transformar em um complexo constituído por outros palácios. O exemplo citado por Marilyn Booth aponta que o espaço privado dentro da residência do califa não apenas sinalizava fronteiras físicas como também passava a indicar um espaço destinado às mulheres. Booth menciona o reinado de Al-Muqtadir, no século X, afirmando que a "casa do califa" ou, como era conhecido, "Dar al-Khilafa", era simultaneamente um local de "representação do poder do califa, assim como o centro administrativo de um vasto império e uma residência para a família do califa" (BOOTH, 2010, p. 91). No grupo de mulheres, além da mãe do califa, de suas irmãs e tias, estavam também as suas esposas, concubinas e crianças. Como afirma Booth, os quartos separados das mulheres devem ter emergido nesta época.

Num cenário em que as fronteiras entre homens e mulheres não estavam fixamente determinadas, é preciso uma vez mais salientar a etimologia da palavra harém. Como já foi notado, a raiz *h-r-m* é associada na língua árabe, "e em outras línguas semíticas como o hebraico", a "noções de tabu, inviolabilidade e caráter sacrossanto" (VAN GELDER, 2005, p. 5). Confirma-se, a partir daí, que o termo não possuía originalmente uma conotação de gênero, como lembrou Booth. Portanto, nem a palavra guardava um sentido de reclusão feminina – no tocante ao espaço físico – nem foi utilizada desde o início do Islã com esse intento. O que Irvin Schick defende, contudo, é que a segregação sexual cresceu após a morte do profeta.

As razões para isso estavam tanto nas posturas rigorosas do califa ᶜUmar al-Ḫaṭāb (governou[104] entre 634 e 644) quanto na influência recebida dos povos com os quais os árabes travavam contato (SCHICK apud BOOTH, 2010, p. 71).

Sobre a expressão "segregação sexual" usada por Schick, o autor faz uma ressalva. Homens e mulheres adultos muçulmanos podem partilhar o mesmo espaço, desde que estejam impossibilitados de se casarem um com o outro em razão do parentesco. Este está baseado na "consanguinidade, na partilha de uma mesma amamentadora, no casamento ou na união sexual, como explicitamente estipulado no Alcorão" (SCHICK apud BOOTH, 2010, p. 71). A partir disso, conclui-se que é vedado ao homem entrar em um ambiente onde esteja uma mulher que não seja a sua parenta. O fato é: como os homens e as mulheres, em sua maior parte, não são parentes uns dos outros, a consequência foi que o "versículo do véu" foi interpretado como um marcador de dois subespaços, um masculino e outro feminino (p. 71).

5.3 O harém como espaço feminino

A demarcação do espaço feminino dentro dos palácios islâmicos – e em casas comuns de famílias abastadas – torna-se produto do califado abássida[105]. Dentre os

---

[104] Nas próximas indicações, usarei apenas "g." como sinônimo de "governou".
[105] Sobre a sociedade islâmica entre os séculos X e XIII, Aly Mazahéri afirma que o harém se resumia em um "luxo apenas acessível à classe abastada da sociedade; com efeito, não podia pôr-se a questão, para as pessoas de condição modesta, de possuírem um harém" ([s. d.], p. 70).

governantes desta dinastia – e de seu conjunto de esposas e concubinas –, nenhum ficaria mais conhecido pelos séculos posteriores do que Ḥārūn Ar-Rašīd (c. 766–809). O quinto califa abássida, que governou entre 786 e 809, é definido por Fatima Mernissi como um personagem inspirador, dada a sua beleza, a sua inteligência, o seu interesse pela ciência e os seus sucessos militares. Além de tais atribuições, Ḥārūn Ar-Rašīd é o califa descrito em contos do "Livro das Mil e Uma Noites", obra que para Tayeb El-Hibri foi responsável por melhor promover o nome do governante no Ocidente (EL-HIBRI, 1999, p. 17). O seu harém – que passara a evocar tanto o sentido espacial como também se relacionava às mulheres que o habitavam – teria abrigado, entre esposas, concubinas e escravas [*jawārī*], duas mil mulheres (LOCKARD, 2008, p. 281).

Ḥārūn Ar-Rašīd viveu no palácio construído à época de Al-Mansūr, califa que fundou a cidade de Bagdá em 762 e que a apelidou de *Madīnat As-Salām* [cidade da paz] (HUNT, 2005, p. 41). O "Palácio da porta dourada"[106] possuía um "grande domo verde" e era tão suntuoso que, se comparado "à propriedade incompleta de Carlos Magno", deixaria evidente a extrema modéstia desta última (BOBRICK, 2012, p. 141). No palácio, viviam a família do califa, os seus funcionários e servos. Além de residência, tratava-se de um espaço destinado a abrigar o arsenal de armas, a tesouraria e os gabinetes do governo (BLOOM; BLAIR, 2009, p. 250). Contudo, como escreveu Guy Le Strange, orientalista inglês (1854–1933), o "Palácio da

[106] Sobre esse palácio, ver "New additions to the new edition" (ALLAN apud GRABAR, 1991, p. 12-22).

porta dourada" entrou em completa ruína ainda no século X (2011, p. 318)[107]. Nesse sentido, se as informações a respeito dos palácios otomanos são numerosas na historiografia contemporânea[108], o mesmo não se pode atestar sobre o palácio construído por Al-Mansūr. Aqui vale a questão: o que podemos afirmar sobre o harém de Ḥārūn Ar-Rašīd, se pouco conhecemos a estrutura e a organização interna do palácio oficial?

Se os dados sobre o palácio de Ḥārūn Ar-Rašīd e de que modo viviam as mulheres dentro de tal construção são escassos, as informações ou especulações sobre as esposas, concubinas e escravas do califa são abundantes. O estudioso egípcio Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445–1505), escrevendo sobre os califas islâmicos, ressaltava a notável inclinação de Ar-Rašīd em se apaixonar pelas mulheres (1881, p. 299). Diante disso, o califa – que se casou aos dezesseis anos com a sua prima Zubaydah – é descrito como um personagem de intensos desejos sexuais, cuja vida seria povoada de encontros amorosos (BOBRICK, 2012, p. 54). A aquisição de "numerosas escravas bem treinadas como concubinas" (RINGDAL, 2004, p. 134) e guardadas por eunucos resume-se em uma representação bem próxima daquela que lemos nos autores de viagem modernos.

É esse o cenário retratado em uma das poucas fontes textuais sobre o palácio de Al-Muqtadir, califa que reinou entre 908 e 932. O já citado ᶜAlī al-Tanūḫī dedicou-se em

[107] A obra de Le Strange, *Baghdad: During the Abbasid Caliphate*, foi publicada em 1901.
[108] Um dos livros de relevo sobre esse tema é o de Norman Mosley Penzer (1952) citado no Capítulo 1. Em relação às pesquisas mais recentes, destacam-se: Mansel, 1995; Peirce, 1993; Necipoğlu, 1991.

sua obra mais famosa, *Kitāb Al-Faraj ba'da l-shidda* [Livro do alívio após a adversidade], a descrever anedotas dispostas originalmente em quatorze capítulos. Para confirmar a veracidade de seu texto, Al-Tanūẖī se utilizava de correntes de transmissores e usava afirmações como "'Eu ouvi... Foi-me dito... Eu li'" (EL CHEIKH apud MARÍN; DEGUILHEM, 2002, p. 131). Nesse livro, Nadia El Cheikh lembra que o autor mencionava os corredores e os portões do palácio, além da área em que ficava o harém – este sendo guardado pelos eunucos. Para El Cheikh, o que merece destaque é a fronteira e a distância entre o harém e as partes públicas do palácio do califa ressaltadas por Al-Tanūẖī (EL CHEIKH, 2005, p. 7-8).

A partir do texto de Al-Tanūẖī, verificam-se as duas acepções tomadas pela palavra harém: um espaço físico e um lugar habitado por mulheres. El Cheikh condensa esses dois significados ao afirmar que as *qahramānas* – mulheres encarregadas de funções administrativas dentro da residência do califa[109] – tinham o "privilégio de entrar e sair do palácio" para desempenhar tarefas para as suas senhoras, uma vez que "as mulheres do harém, mesmo as concubinas", não tinham permissão para se retirar de tal residência (EL CHEIKH apud MARÍN; DEGUILHEM, 2002, p. 141). As *qahramānas* promoviam a comunicação entre "o harém e a corte, e entre o harém e o mundo externo" (EL CHEIKH, 2005, p. 10). Diante disso, El Cheikh reforça a necessidade de se encarar o harém abássida como uma "unidade social organizada" e não como

---

[109] Sobre as qahramanas, ver *The Qahramâna in the Abbasid Court: Position and Functions* (EL CHEIKH, 2003).

um “lugar ocioso” (apud MARÍN; DEGUILHEM, 2002, p. 142).

Um dos temas de maior curiosidade entre os europeus na modernidade se referia ao número de mulheres que habitavam os haréns. Este tópico também fez parte das narrativas daqueles que escreviam sobre o califado abássida. Sobre o harém de Al-Muqtadir, o burocrata e historiador bagdali Hilāl al-Ṣābi’ (969–1056) afirmava: “acredita-se que nos dias de al-Muqtadir [...] a residência continha 11.000 servos [...] 4.000 garotas livres e escravas, e milhares de servos de câmaras” (1964 apud EL CHEIKH, 2005, p. 8). Al-Ṣābi’ apontaria ainda que em 918 *Umm* Al-Muqtadir [Mãe de Al-Muqtadir] receberia um subsídio mensal para manter os “príncipes, os parentes femininos e os servos” no palácio.

Num cenário de múltiplas mulheres, com idades e origens diversas, a complexidade de organização do harém se tornava notória. Assim, as concubinas – que possuíam tal condição justamente por não serem esposas legais do califa – passavam a usufruir do *status* de *Umm al-walad*, [literalmente, mãe de um menino] quando tinham um filho com um homem livre. Isso significa que a partir desse momento, a concubina, que era uma escrava[110], não poderia ser vendida, entregue como presente ou deixada como herança. Ela permanecia sob o domínio de seu senhor e conquistaria a liberdade quando da morte deste.

[110] Sob a lei islâmica, uma escrava era definida como uma “mulher que havia sido tomada como despojo de guerra, ou nascido de pais escravos, ou comprada” (CASWELL, 2011, p. 12). Já a concubina era uma escrava que mantinha relacionamento sexual com o seu senhor. Sobre isso, ver Meri, 2006, p. 169-170.

Como explica Fuad Caswell, durante o período abássida as escravas podiam ser divididas em dois grandes grupos: (i) as domésticas e (ii) as trabalhadoras. As domésticas, por sua vez, subdividiam-se em outros dois grupos: aquelas que desempenhavam funções na cozinha ou executavam outras tarefas dessa natureza, sendo normalmente de origem indiana ou africana negra; e aquelas que tinham um "valor de 'entretenimento'" (CASWELL, 2011, p. 14). Aqui, as habilidades desejadas compreendiam não apenas o conhecimento em música e em artes, por exemplo, mas também os seus atributos sexuais. Desse modo, havia escravas cujos dotes eram exibidos publicamente, e outras que se tornavam propriedade de um único senhor. É neste grupo que se encontravam as concubinas.

O harém, enquanto um espaço destinado à convivência de várias esposas e concubinas, não era por suposto uma realidade para a maior parte dos homens muçulmanos durante o califado abássida. Embora Amira Bennison defenda que a "mistura cultural" que ocorria nos haréns dos califas também refletia na sociedade do período (2009, p. 117), os escassos dados sobre as "pessoas comuns" não permitem que apontemos a presença do harém em suas casas. A influência da vida palaciana na vida ordinária, sustentada por Bennison, consistia na prática de se tomarem mulheres estrangeiras como esposas ou concubinas, ainda que a monogamia fosse a "situação mais comum" (p. 117).

Dentre os governantes islâmicos, houve também aqueles que defenderam o casamento monogâmico. Alguns califas fatímidas – representantes da dinastia xiita[111]

[111] Para uma discussão sobre o xiismo, cujo termo remete a Shīʿatu ʿAlī, ou partidários de ʿAlī, ver Bennett, 2013, p. 135-162.

ismaelita que governou o Norte da África, especialmente o Egito, entre 909 e 1171 – inclinaram-se "em direção à monogamia", exortando, por conseguinte, "os seus súditos a adotarem esse tipo de organização familiar" (SONN, 1996, p. 127). O quarto califa fatímida, Al-Mu'izz (g. 953–975), teria discursado aos chefes das tribos do Norte da África pedindo-lhes que se casassem com uma só mulher, pois isso aumentaria a sua felicidade e preservaria a "força da alma" (p. 127). A defesa do casamento monogâmico nesta dinastia tanto fazia alusão a ᶜAlī, que ficara casado com Fātima até à morte desta, quanto ressaltava a "imagem de probidade do imām-califa fatímida, em contraste com a licenciosidade percebida de outras dinastias rivais" (CORTESE; CALDERINI, 2006, p. 52).

Percebe-se a partir desse discurso a acentuação de um elemento que se tornaria mais evidente nas representações sobre as sociedades otomanas: a sexualidade presente no harém. É certo que a exacerbação do comportamento sexual dos islâmicos já era matéria de debate entre os europeus desde o período medieval. Contudo, neste momento, as justificativas sobre tal vício eram remetidas recorrentemente ao profeta Muḥammad. Lembremos que os textos dos cristãos medievais não apenas apontavam Muḥammad como um falso profeta, mas enfatizavam que ele dissimulava a sua "missão espiritual" em busca de "satisfazer a sua luxúria e a sua ambição" (TOLAN, 2002, p. 148). Já no período moderno, a intensa sexualidade dos muçulmanos – assim percebida pelos europeus – se transformava em um cenário difuso do qual o harém fazia parte.

5.4 O harém e os seus personagens

Através das narrativas dos viajantes europeus, analisadas nos Capítulos 1 e 2, pudemos perceber as distintas posturas em relação ao tema do harém. Em primeiro lugar, é preciso relembrar que nem todos os autores usavam essa palavra para indicar o espaço destinado ao convívio feminino nos palácios islâmicos. O termo serralho era, como já assinalado, prevalente em relação à palavra harém. Isso não impediu que se formasse a crença generalizada de que o harém otomano era povoado por mulheres detentoras de um poder nefasto sobre a política do império. Ao lado disso, é digna de nota a extensa população masculina presente nos palácios imperiais e a insistência dos europeus em ressaltar as relações entre os jovens rapazes e os governantes otomanos. Os eunucos eram, por fim, figuras correntes nas descrições sobre o harém. Vejamos cada um desses três itens.

5.4.1 Serralho e harém

Embora já tenha notado anteriormente, é importante recuperar a íntima ligação conceitual entre as palavras *serralho* e *harém* feita pelos viajantes-autores do período moderno. Antes disso, é preciso lembrar que a maior parte dos autores do século XVII citados no Capítulo 1 não utilizava a palavra harém nas suas narrativas de viagem. A única exceção foi o joalheiro francês Jean Chardin. No século XVIII, observa-se justamente o oposto, ou seja, apenas um autor, Joseph Pitton de Tournefort, não empregou o termo harém em sua narrativa. Em resumo,

nesses textos o serralho era entendido ou como sinônimo de palácio ou como a parte do palácio onde o soberano descansava junto às mulheres e crianças, isto é, um lugar de acesso restrito. A ausência da palavra harém ou a indistinção em relação ao serralho não impediram por suposto que os viajantes descrevessem a vida privada dos turcos e o convívio com as mulheres dentro do palácio. Diante disso, cabe examinar de que forma se organizava o palácio imperial otomano e como operavam as relações entre os sultões e as mulheres que aí viviam.

***

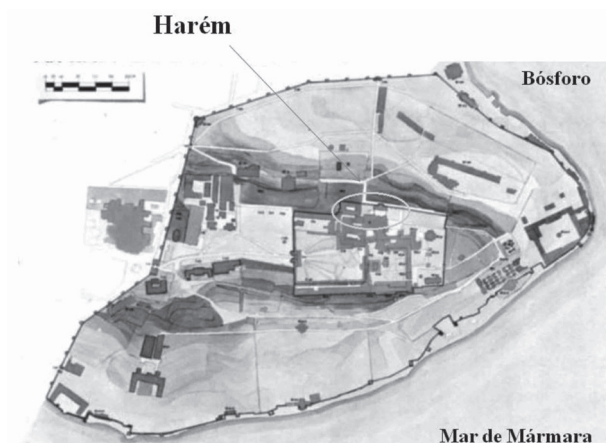
Após a conquista da capital do Império Bizantino pelos otomanos em 1453, a cidade recebeu um grande esforço de revitalização por parte de Mehmet II (1432–1481), sultão conhecido como "o conquistador" [al-Fātiḥ]. Dentre as suas ações, figurava a construção do palácio que ficaria conhecido como *Eski Saray*, ou "Velho Serralho", em contraposição ao "Novo Serralho", isto é, o palácio de *Topkapı*. Foi Mehmet, portanto, quem introduziu a "ideia de uma residência permanente para o sultão" (KIA, 2011, p. 37). O "Velho Serralho" foi construído na "Terceira Colina", sendo esta descrita pelo historiador grego Kritovoulos [ou Kritoboulos] (c. 1410–c. 1470), como "a melhor localização no centro da cidade" (1954 apud FREELY, 2011, p. 103). A construção desse palácio ocorreu entre 1457 e 1458. A partir do governo de Sulaymān, o Magnífico, em 1520, "os sultões abandonaram o Velho Palácio em favor do Novo Palácio na primeira colina" (FREELY, 2011, p. 120). A construção do palácio Topkapi se iniciou em 1465 e foi concluída em 1478.

O palácio Topkapi havia sido originalmente designado como o centro administrativo do império, cabendo ao *Eski* Serralho abrigar a Corte e o harém. Tal prática foi seguida pelos três sucessores imediatos de Mehmet II: Bajazet II (g. 1481–1512), Selim I (g. 1512–1520) e Sulaymān, o Magnífico, cujo governo se estendeu de 1520 a 1566. No caso deste último, a sua esposa Roxana – citada no Capítulo 3 – teria conseguido a permissão do sultão para instalar-se no Topkapi, "mas provavelmente apenas nos pavilhões de madeira" (FREELY, 2011, p. 141). Alega-se que o mesmo ocorrera com o filho e sucessor de Sulaymān, Selim II (g. 1566-1574). As primeiras "estruturas permanentes no harém" teriam sido construídas pelo filho de Selim II e seu sucessor, Murat III (g. 1574–1595).

No século XVIII, o Topkapi era usado como "residência real de inverno" (ZARINEBAF, 2010, p. 23). Isso não impediu, contudo, que o sultão Ahmed III (g. 1703–1730) fizesse intervenções no palácio, adicionando uma fonte do lado externo do portão, assim como biblioteca, além de restaurar o salão imperial, a sala de jantar e a câmara de petição. A decoração em padrão floral persa e no estilo rococó francês comporia as reformas feitas não apenas por Ahmed III como também por Abdulhamid I (g. 1774–1789) e Selim III (g. 1789–1807). Algumas construções do palácio Topkapi também foram danificadas ao longo do tempo, e dois pavilhões foram demolidos. Houve dois incêndios graves – em 1574 e em 1665 – que "devastaram grandes seções do palácio". Nesse sentido, enquanto as três Cortes principais ainda preservam as suas disposições originais, feitas à época de Mehmet II, muitos outros edifícios desapareceram, sendo reconstruídos ou redecorados

posteriormente. O harém estava localizado no quarto pátio do palácio, com vista para o Mar de Mármara.

Nas duas figuras seguintes, é possível verificar a área ocupada pelo harém dentro do palácio Topkapi (mapa 1) e a sua localização geográfica em Istambul (mapa 2). Nesse caso, a imagem indica a posição privilegiada do Topkapi, a qual oferecia tanto "poder de defesa quanto vista deslumbrante" (KIA, 2011, p. 37), uma vez que a construção está voltada para o Estreito de Bósforo, ao norte, e para o Mar de Mármara, a leste. No mapa, é possível ver ainda onde se construiu o *Eski* Serralho ou o "Velho Serralho" (indicado na área VI).

O palácio Topkapi estava dividido em quatro Cortes: uma área estava dedicada ao serviço e à segurança e era nomeada de "*Birun*, ou seção exterior"; um "centro administrativo" onde o Conselho Imperial se reunia; um espaço destinado à educação, "conhecido como *Enderun*, ou seção interior"; e, finalmente, uma área privada na qual se encontrava o "Harém ou seção das mulheres" (KIA, 2011, p. 37). O palácio estava cercado por sete portas, e uma delas estava protegida por várias peças de canhão, o que teria originado o nome *Topkapı* – que, em turco, significa "Porta de canhão" (PENZER, 1952, p. 17). O palácio propriamente dito possuía três portões: o "Portão Imperial" [*Bab-i Hümayun*]; o portão médio, chamado de "Portão da Saudação" [*Bab-üs Selam*]; e o terceiro portão, conhecido como "Portão da Felicidade" [*Bab-üs Saadet*]. Mehrdad Kia afirma que no auge do poder otomano o palácio Topkapi abrigou quatro mil residentes (KIA, 2011, p. 37).

Mapa 1. Fonte: Adaptado de Öz (1983).

Mapa 2. Fonte: Nicolle (2008).

O palácio Topkapi, que foi construído sobre um antigo campo de oliveiras, abrange uma área de 700 mil metros quadrados. Diante disso, o número de quartos no harém era também abundante. Para Fariba Zarinebaf, havia "mais de trezentos quartos" (2010, p. 23). Já Kia acredita que o harém possuía "aproximadamente quatrocentos

quartos" destinados à "mãe, às esposas, aos filhos do sultão, aos seus servos e atendentes" (2011, p. 39). Os quartos do harém, em seu estado atual, remetem em grande medida à época de "Murat III (g. 1574–1595), com reconstruções bastante extensas e adições principalmente sob Mehmet IV (g. 1648–1687) e Osman III (g. 1754–1757)" (FREELY, 2009, p. 98).

O escritor contemporâneo Charles FitzRoy, ao descrever Istambul no século XVIII a partir de uma série de viajantes, dedicou um capítulo inteiro ao palácio Topkapi. A divisão em três Cortes, além do harém, é recuperada pelo autor. A primeira Corte, conhecida como "Corte dos Janízaros", é descrita como "uma enorme área de terra batida aberta a todos", onde "cinquenta guardas na porta de entrada, fortemente armados com uma variedade de cimitarras e arcabuzes, não fazem nada para fazer você se sentir bem-vindo" (FITZROY, 2013, p. 97). Uma das características dessa Corte era o intenso silêncio, de modo que os visitantes que ali estavam não se arriscavam sequer a tossir. Apenas as saudações da banda imperial poderiam "quebrar o silêncio" pela manhã e ao anoitecer, ou quando se encerrasse uma "audiência de um embaixador com o sultão" (p. 98).

Esta primeira Corte abrigaria ainda a despensa – com itens que iam da marmelada ao veneno, passando pela "urina do eunuco", considerada afrodisíaca; a padaria; a ourivesaria – com o propósito de produzir joias para as mulheres que habitavam o harém – e o hospital. John Freely notifica que, nesta Corte, encontravam-se também um arsenal, um espaço dedicado à produção de moedas e a tesouraria externa, além de "dormitórios para os guardas

e empregados domésticos do Serviço Exterior". Neste último caso, tratava-se de funcionários que normalmente não mantinham contato com o sultão e com a sua família (FREELY, 2009, p. 99).

A segunda Corte, ou Corte do Diwān[112], era assim conhecida por abrigar o local "devotado à administração pública do império" (FREELY, 2009, p. 99). Diante disso, eram admitidos nesta Corte todos aqueles que possuíam assuntos burocráticos para discutir com o sultão e com o seu conselho. Ficavam neste espaço as cozinhas e os estábulos privados. Esta Corte exibia uma aparente tranquilidade, como escreveu FitzRoy. Contudo, ali estavam construídas as celas para prender aqueles que houvessem ofendido o sultão. Na mais notável destas celas, estavam os irmãos mais jovens do sultão, guardados por surdos-mudos e por "mulheres que haviam sido esterilizadas à força" (FITZROY, 2013, p. 99). Para justificar a primeira parte de sua afirmação, FitzRoy cita como fonte o viajante francês Jean-Claude Flachat (1700–1775) que esteve em Istambul em 1740. O chefe dos eunucos negros é quem havia descrito a prisão dos príncipes para o viajante francês, assegurando-lhe da "natureza claustrofóbica" em que eles viviam.

A terceira Corte estava destinada aos funcionários do governo e abrangia as várias divisões da Escola do Palácio. Além da escola, ali se encontravam algumas câmaras do *Selamlık*, ou "salas de recepção do sultão", e os alojamentos dos eunucos brancos, uma vez que eles cuidavam

[112] A palavra diwān [ديـ وان , em árabe] significa tanto um local de reuniões políticas ou burocráticas quanto uma coleção de escritos poéticos. Sobre isso, ver Lewis; Churchill, 2009, p. 189.

dos pajens e dos alunos da Escola do Palácio (FREELY, 2009, p. 98-99). FitzRoy afirma que as casas da Escola do Palácio abrigavam entre trezentos e quatrocentos jovens destinados a servir o seu senhor. Esses jovens eram educados com conhecimento de esporte, etiqueta do palácio, literatura e Alcorão, além de aprenderem fluentemente a língua turca, persa e árabe. Depois do treinamento, as funções reservadas a eles englobavam desde limpeza da câmara real até a posições de destaque no governo, como a de ministros e vizires do sultão.

A última grande seção do palácio era o harém. Para se ter acesso a ele, era necessário passar pelo "Portão da Felicidade" – como afirmado por Mehrdad Kia – ou "Porta dos eunucos brancos" (FITZROY, 2013, p. 102). No harém, não se localizavam apenas os quartos das mulheres, mas também outras salas do *Selamlık*, "o próprio quarto do sultão, e os quartos dos eunucos negros que guardavam os quartos das mulheres" (FREELY, 2009, p. 99). No item dedicado ao harém, FitzRoy exalta o fascínio que esse local despertava nos viajantes em virtude do luxo e do exotismo de tal lugar. Contudo, como pudemos ler nos Capítulos 1 e 2, os viajantes dos séculos XVII e XVIII nem sempre se dedicavam ao tema do harém e nenhum deles utilizava o termo "exótico" para se referir a esse espaço. Passemos, então, à discussão sobre como viviam as mulheres no harém do palácio Topkapi.

5.4.2 As mulheres no harém

Se a instituição do harém está relacionada à centralização do Império Otomano, no século XV, data também

desta época o afluxo de escravos e escravas obtidos em vitórias militares na região dos Bálcãs. De acordo com Zarinebaf, "boa parte da população de Istambul era de origem servil durante o início do período moderno" (apud DEWALD, 2004, vol. 3, p. 134). Diante disso, é certo que o palácio otomano refletiria essa característica populacional. Enquanto muitos garotos escravos eram treinados e incorporados pelo sistema militar, as escravas eram direcionadas aos serviços domésticos, e "as mais jovens e bonitas" ingressavam no palácio real (p. 134).

As concubinas, que eram prisioneiras, "compradas ou oferecidas para o sultão como presentes", desempenhavam uma importante função dentro do Império Otomano (DUIKER; SPIELVOGEL, 2007, p. 426). Como defende Caroline Finkel, à medida que o império se tornava "mais islâmico", os "otomanos adotaram a prática de outras dinastias muçulmanas ao permitirem que as concubinas escravas, mais do que as suas esposas legais, gerassem os descendentes dos sultões" (FINKEL, 2005, p. xxxiii). O sistema de reprodução dentro do palácio tinha uma regra específica desde pelo menos o reinado de Mehmet II, qual seja, a de que as concubinas poderiam conceber apenas um único descendente masculino. Caso dessem à luz uma menina, elas poderiam ainda tentar engravidar de um menino. Assim que um bebê masculino tivesse nascido, a concubina não deveria ter uma próxima gravidez. A política de "uma mãe/um filho" tornava determinante a função das mães-concubinas em promover a ascensão de seu filho quando da morte de um sultão.

Para tornar efetiva tal política, medidas de restrição sexual eram empregadas. Após o nascimento de um

filho, sabe-se que as mães concubinas eram afastadas do sultão. Ou seja, elas não mais possuíam elegibilidade para frequentar os aposentos do governante. Não está claro se essas concubinas eram retiradas do harém. De todo modo, a abstinência dessas mulheres vinha se somar à intensa rotatividade de parceiras sexuais desfrutada pelo sultão. No século XVI, o veneziano Luigi Bassani, que tinha conhecimento do funcionamento do palácio otomano, afirmava que o sultão escolhia as concubinas dentre as escravas que lhe eram apresentadas. Aquela que o agradava era colocada no serralho; mas, assim que ele se apaixonasse por outra, esta era repudiada, e o processo continuava tanto quanto ele quisesse (BASSANI, 1545, folha 21).

Para além dos desejos e das escolhas do sultão, a política sexual do harém respondia a outra necessidade da "Casa de Osman": aquela de garantir descendentes para o sultão reinante. Isso era essencial para evitar turbulências na sucessão dinástica, fosse pela ausência de filhos aptos a substituírem um governante assassinado, fosse no caso de disputas internas ocasionarem a morte do provável sucessor. Essas disputas de sucessão, e a própria necessidade de as mulheres se manterem no harém, geravam outra forma de controle de natalidade: a prática do aborto. O médico e naturalista escocês Patrick Russell (1726–1805), ao revisar e ampliar a narrativa de viagem para Alepo escrita por seu irmão – Alexander Russell (c. 1715–1768) –, indicava que o aborto era uma prática empregada pelas mulheres turcas (1794, vol. 2, p. xxxv). Ele afirmava ainda que "o número de crianças nos grandes haréns é pequeno em relação ao número de mulheres". Isso era tão notório, que os cristãos e os judeus acreditavam que "certos meios" eram usados

tanto “para prevenir a concepção” quanto para levar ao aborto (RUSSELL, 1794, vol. 1, p. 298).

Antes de Russell, em 1719, o padre francês Marcel Ladoire, em viagem à Palestina, também fez menção ao assunto. Ladoire assumiu que acreditava, assim como outras pessoas, que os turcos – termo usado por ele para indicar os muçulmanos de forma ampla – tinham um grande número de filhos, mas que isso era um erro. Ele afirmava que os seus tradutores haviam lhe garantido que o número de crianças cristãs excedia o número de crianças muçulmanas. A razão dada para isso lhe parecia plausível: havia uma grande inveja entre as “mulheres turcas”, de modo que quando uma delas ficava grávida, as outras empregavam todos os meios para fazê-la abortar. Por isso, era necessário que a mulher grávida tomasse precauções a fim de ter um parto exitoso (LADOIRE, 1720, p. 389).

O tema do aborto também foi registrado em relação aos persas. Ao escrever sobre o despovoamento da Pérsia, Jean Chardin listava três razões: a primeira era a “lamentável inclinação” desse povo às relações “contra a natureza”, ou seja, homoeróticas; a segunda se referia à “luxúria imoderada do país”; e a terceira abarcava os problemas relacionados à manutenção de uma gravidez. Para Chardin, as mulheres se tornavam mães ainda cedo, mas não continuavam a ter filhos com o passar da idade. Os homens, embora tivessem várias mulheres, também não tinham muitos filhos. Somava-se a isso o fato de as mulheres fazerem uso de remédios para abortarem, especialmente nos três ou quatro primeiros meses de gestação, quando os seus maridos as abandonavam, pois tomavam por torpeza ou indecência se unirem a uma mulher grávida

(CHARDIN, 1711, tomo 4, p. 12). Esse período coincidia com o argumento dos juristas islâmicos que defendiam o aborto. A prática era permitida nos 120 dias iniciais da gestação, afinal eles acreditavam que o feto ainda não possuía uma "alma humana" (TOLEDANO, 1998, p. 75).

No harém em particular, lembremos que Chardin alegava que ocorriam as "mais horríveis abominações do mundo", com "gravidez sufocada, abortos forçados" e a interrupção da vida de "criaturas recém-nascidas", ao negar-lhes "o leite, ou de alguma outra maneira" (1711, tomo 6, p. 227). Remédios químicos, supositórios e poções "mágicas" de ervas estavam entre os métodos empregados para evitar a gravidez ou para induzir o aborto (ZILFI, 1997, p. 71). Diante das interferências na sexualidade e na procriação do harém, aquilo que deveria se traduzir em uma ampla fertilidade se transformava, de outro modo, em um "deserto de esterilidade" (AMES; LOVE, 2003, p. 62).

Dentro do palácio otomano, o *status* usufruído por uma concubina era equivalente àquele das escravas compradas pelos governantes abássidas, apontado anteriormente. Não era comum que um sultão se casasse com uma concubina, mas, caso desejasse oficializar tal união, o governante deveria primeiramente alforriá-la. Sob a lei islâmica, explica Leslie Peirce, o dono de uma escrava poderia desfrutar de acesso sexual legítimo junto a ela. Então, por definição, qualquer escrava era uma "potencial concubina". A sua posição mudava social e legalmente quando ela engravidava de seu dono – fosse ele um sultão ou qualquer outro homem. Nesse momento, ela se tornava *ümm i-veled* – literalmente, "mãe de uma criança" –, e o seu filho

passaria a lograr os mesmos direitos que o filho nascido de uma mãe livre (PEIRCE, 1993, p. 30-31).

As escravas tomadas pelos governantes otomanos foram divididas em dois grupos por John Freely. Na classe mais baixa, estavam as *cariyeler*, ou servas, que desempenhavam funções domésticas no palácio. Tais mulheres eram classificadas de acordo com a sua habilidade ou idade: as *çırak* eram aprendizes, as *kalfa* eram trabalhadoras qualificadas e as *usta* eram superintendentes. Essas escravas raramente entravam em contato com o sultão. Ainda assim, era possível que elas se aposentassem com "pensões confortáveis" (FREELY, 2011, p. 141). Na classe mais alta, estavam as *gedikiler*, ou privilegiadas. Essas mulheres eram compradas normalmente no mercado de escravos de Istambul, sendo "escolhidas por sua beleza e talento, e treinadas como musicistas, cantoras e dançarinas" (p. 141).

Após o processo de compra e o encaminhamento para o palácio, sabemos através de fontes de viagem que essas escravas eram convertidas ao islamismo – tópico citado com recorrência pelos viajantes lidos nos capítulos anteriores – e que eram destinadas a um amplo treinamento. Dentre as habilidades exploradas nesse processo, estavam por suposto o aprendizado do Alcorão, além do estudo de idiomas [o turco e o árabe deviam constar dessa lista], costura e bordado, conhecimentos musicais. Se as informações que dispomos sobre este tema soam superficiais e apressadas é porque as narrativas de viagem – maior fonte textual sobre esta matéria – tratam tal assunto de modo similar, repetido de maneira inequívoca em cada livro.

Não se está afirmando com isso que os viajantes prestavam informações deliberadamente erradas aos seus

leitores. O que se percebe, de outro modo, é que os elementos característicos do palácio islâmico – abarcando-se o harém – formavam um bloco relativamente homogêneo e temporalmente congelado. Em outras palavras, a descrição do harém e das mulheres que o habitavam em um palácio norte-africano do século XVIII não raro era semelhante à descrição do harém do palácio otomano de dois séculos anteriores, sem prejuízo de entendimento. Voltarei a esta discussão no item sobre a imobilidade do harém.

Uma vez que a "tarefa central do harém" era a concepção de herdeiros masculinos a fim de garantir a continuação da dinastia otomana, o casamento legal dos sultões não vigorava como assunto de primeira ordem. Há autores que apontam a dependência exclusiva dos sultões em relação às concubinas, e a inexistência de esposas no harém (ÁGOSTON; MASTERS, 2009, p. 249). Esta afirmação, entretanto, não se sustenta. É fato que casamentos legais não ocorriam com ampla frequência entre os otomanos, contudo, eles aconteceram. Dentre esses matrimônios, o que maior escândalo causou na Corte Otomana foi o do sultão Sulaymān com Roxana [ou Roxalana], citada no Capítulo 3.

Roxana, que havia sido sequestrada pelos tártaros, fora entregue ao sultão Sulaymān por meio de seu vizir, Ibrahim. Depois disso, ela receberia o nome de Hürrem [alegre, em turco] e suplantaria o lugar da favorita do sultão, favorita esta que era mãe de Mustafa. O menino se tornou o único descendente vivo do sultão em 1521, ano em que dois outros filhos de Sulaymān morreram. O alto risco de mortalidade infantil e a necessidade de herdeiros impeliram o sultão a desconsiderar a regra que vigorava

no palácio desde então, ou seja, aquela que restringia o nascimento de um menino para cada concubina. Como alega Leslie Peirce, "a habilidade de Hürrem em produzir filhos saudáveis" deve ter agradado ao sultão, a ponto de Hürrem dar à luz seis filhos de Sulaymān. Contudo, um deles, Abdullah, morreria três anos após o seu nascimento (PEIRCE, 1993, p. 60).

A violação maior da tradição viria em 1534. Nesse ano, Sulaymān se casou com Hürrem, levando a "primeira concubina escrava na história otomana" a conquistar a liberdade e a alcançar a posição de esposa legal (PEIRCE, 1993, p. 61). Depois do casamento, Hürrem se mudou do "Velho Serralho" para o palácio Topkapi, alojando-se no harém em aposentos adjacentes às câmaras do sultão. Tratava-se de mais uma inovação desaprovada na Corte. Diante disso, Hürrem seria acusada pelo escritor flamengo Ogier Ghiselin de Busbecq, citado no Capítulo 3, de ter enfeitiçado o sultão, e seria vista como detentora de poder sobre as emoções de Sulaymān (PEIRCE, 1993, p. 62).

O casamento escandalizou a Corte Otomana porque havia muito tempo que um sultão não se unia legalmente a uma mulher. Entre o fim do século XIII e a metade do século XV, os sultões otomanos "contrataram casamentos legais com governantes próximos da Europa e da Anatólia". Após a morte de Mehmet II, contudo, os otomanos, "com a sua pretensão de dominar o mundo, julgaram que nenhuma outra dinastia era digna de aliança marital" (BLAKE, 2013, p. 102). Depois disso, o harém imperial contaria apenas com concubinas escravas. O rompimento com a tradição ocorreria justamente com a união oficial selada entre Sulaymān e Hürrem. Selim II, filho do casal e herdeiro do trono em

1566, também se casou oficialmente em 1571 com Cecilia Venier-Baffo, depois nomeada Nūr Bānū[113], filha de um casal grecoveneziano de linhagem nobre[114].

Como a escravização de muçulmanos era proibida, as concubinas eram provenientes de terras estrangeiras ou de comunidades não muçulmanas em territórios governados por muçulmanos. Esta última situação era, contudo, "tecnicamente ilegal" (PEIRCE, 1993, p. 31). De todo modo, as escravas levadas para o Império Otomano tinham tanto origem russa, italiana, grega ou balcânica (DAVIS, 1986, p. 100). Quando o Império deixou de se expandir durante o século XVIII, o número de cativas de guerra diminuiu. Isso provocou a compra de escravas circassianas ou georgianas que eram sequestradas em sua terra natal, vendidas por seus pais ou postas voluntariamente nas mãos de mercadores de escravos com a intenção de rumar para Istambul. Lembremos que essa heterogeneidade étnica foi ressaltada por William Lempriere em suas visitas aos haréns marroquinos, além de ter sido sublinhada por Jean Chardin.

O processo para se tornar "a favorita" do sultão era minuciosamente regrado. Inicialmente, aquelas que estavam agrupadas na classe mais alta, ou *gedikiler*, contavam com o suporte de uma mulher mais velha, a *kaya kadın*, que as instruía e as orientava sobre as suas vestimentas a fim de que fossem apresentadas ao sultão. Se o governante notasse determinada garota e a escolhesse como possível

---

[113] Nūr significa luz em árabe, e Bānū é um título persa para senhora (ROSSI, 1953, p. 434).

[114] Sobre a data do casamento, ver Classen, 2009, p. 654; sobre a origem de Nūr Bānū, ver Freely, 2006, p. 148.

concubina, ela seria designada como *gözde*, o que significa que ela estaria sendo observada de perto pelo sultão. Depois disso, a garota seria levada para o seu próprio apartamento e seria preparada por um grupo de servas: a guardiã da banheira, a senhora que cuidava das vestimentas e a guardiã do Tesouro (FREELY, 2011, p. 142).

Após a sua primeira noite com o sultão, se a jovem permanecesse sob sua tutela, ela se tornava uma *ikbal* [afortunada, em turco], ou seja, uma concubina real. Uma *ikbal* era, portanto, uma concubina a quem o sultão havia se ligado mais do que às outras. É importante assinalar que a palavra odalisca, usada pelos europeus como equivalente a escrava, tem origem no termo turco *ōdalik* e remete a *oda* [quarto], significando, então, "aquela que pertence ao quarto" (RABINOW; AAGESEN, 2012, p. 191). Não é corrente encontrar em fontes de viagem do início do período moderno o emprego dessa palavra. Tal prática se torna mais evidente ao longo do século XIX[115]. De todo modo, dentre os autores citados neste livro, o francês Louis Deshayes de Courmenin já usava a palavra odalisca – grafada como *Odalique* – para designar as escravas no palácio otomano.

Acima da *ikbal*, estava a concubina favorita. O termo usado comumente para designar as mulheres nessa situação era *haseki*. Caso a concubina favorita tivesse filhos com o sultão, o seu título e *status* mudavam. Aqui, nota-se uma divergência entre os autores no tocante aos títulos

[115] Durante o século XIX e início do século XX, a palavra odalisca passou a se conectar com "várias iconografias da mulher exótica" (PAL-LAPINSKI, 2005, p. xv).

obtidos pela concubina favorita. Para John Freely, se uma favorita se tornasse mãe do filho mais velho do sultão, ela seria chamada de *birinci kadın* (2011, p. 142). Já Cynthia Lowenthal explica a existência de duas categorias a partir da *haseki*: aquela que tivesse uma filha seria chamada de *haseki kadin*; já a concubina favorita que desse à luz um menino seria conhecida como *haseki sultan* (1994, p. 234). Leslie Peirce, de outro modo, afirma que pelo fim do século XVII o título *haseki* não era mais usado oficialmente, sendo substituído pelo "menos elevado" *kadin*. Desse modo, as concubinas passariam a ser conhecidas como "primeira mulher" ou chefe [*baş kadin*], "segunda mulher" [*ikinci kadin*] e assim por diante (PEIRCE, 1993, p. 108).

A maior autoridade do harém real estava reservada à mãe do sultão reinante ou, como era chamada, *valide sultan*. O seu poder não era exercido somente sobre as outras mulheres residentes no harém real e sobre os eunucos, as suas atividades englobavam, além disso, obras de caridade e a construção de fundações. A sua agenda poderia contar ainda com atividades diplomáticas. O chefe dos eunucos negros atuava como um "primeiro ministro" da sultana *valide*, propiciando a ligação entre ela e o ambiente externo ao palácio. A superioridade dessas mulheres em relação às outras era notória, afinal, as mães dos sultões eram "mais bem educadas e desfrutavam de maior autonomia do que a maior parte das outras mulheres" (TURHAN, 2003, p. 48). O elemento de maior destaque em relação à sultana *valide*, entretanto, estava no seu poder político.

A atuação de sultanas *valide* em assuntos do governo entre os séculos XVI e XVII foi tão intensa, que esse período viria a ser conhecido como "Sultanato das

mulheres” [*kadınlar saltanatı*]. Eis aqui um exemplo evidente de como as representações distorcidas sobre a função das mulheres no harém pode perpetuar erros de interpretação historiográficos. A expressão “Sultanato das mulheres” cunhada pelo “popular historiador” turco Ahmet Refik (1881–1937) – expressão esta que é também título da sua obra – não apenas projetou o tema das mulheres politicamente influentes no palácio real entre 1520 e 1683, como também tornou evidente a ótica misógina de seu autor (PEIRCE, 1993, p. 289). Para Robert Dankoff, a análise de Refik inspirou “preconceitos antifemininos” em autores contemporâneos, os quais expressaram a sua “indignação moral” em relação a práticas “aberrantes ou incomuns” do governo otomano deste período (apud ÇELEBI, 1991, p. 39).

A tese expressa na sua obra de quatro volumes é bastante conhecida porque foi amplamente veiculada. Para Refik, os infortúnios que acometeram o Império Otomano deviam-se às “maquinações de bastidores” feitas por “esposas e mães reais” que, ele alegava, haviam exercido “autoridade dos confins do harém”. A consequência – concluiria o autor – é que “a manipulação ilegítima do poder e da riqueza” em benefício dessas próprias mulheres contribuíra para a perda da supremacia política e econômica de tal império depois da chamada “Era Clássica” (JAYYUSI et al., 2008, p. 881). Se Refik criou a expressão sobre o governo das mulheres, ele não foi, contudo, o primeiro a escrever sobre isso. Já no período moderno, podemos encontrar depoimentos de europeus que se mobilizaram sobre o tema do poder feminino no harém otomano.

Se em relação à Hürrem as opiniões desfavoráveis já eram abundantes em seu próprio tempo, sobre Nūr Bānū, as descrições eram mais positivas. Casada com Selim II e mãe de Murad III, Nūr Bānū era a nora de Hürrem e de Sulaymān. Por ser veneziana de nascimento, ela buscou manter uma política de favorecimento de Veneza dentro do palácio otomano e, por essa razão, ficaria conhecida entre os seus contemporâneos como "sultana veneziana" (DURSTELER, 2009, p. 365). Diante disso, os embaixadores venezianos relataram extensamente a sua influência política – com destaque para o período de governo do seu filho. A participação de Nūr Bānū foi, além disso, decisiva no acordo de paz que encerrou a quarta "Guerra Turco-Veneziana" ou "Guerra do Chipre" em 1573.

Dentre os sultões que governaram depois de Sulaymān, Murad III é tomado como o mais "devotado à sua mãe e dependente de seu conselho" (PEIRCE, 1993, p. 238). O testemunho do embaixador veneziano em Istambul, Paolo Contarini (1529–1585), contribui para endossar essa hipótese. Ele afirmava que Murad baseava "as suas políticas principalmente sobre o conselho de sua mãe", pois lhe parecia que ninguém ofereceria a ele um "conselho tão amoroso e leal como o dela, daí a reverência que ele dedica a ela e a estima que ele tem por suas qualidades incomuns e por [suas] muitas virtudes" (apud PEIRCE, 1993, p. 238). Outro embaixador veneziano, Gian Francesco Morosini (1537–1596), teceria intensos elogios a Nūr Bānū, alegando que se tratava de uma "mulher de extrema bondade, coragem e sabedoria" ([s. d.] apud FREELY 2011, p. 274).

Um sinal do poder político de Nūr Bānū se refere ao momento da morte de seu marido, em dezembro de 1574. Consciente das perturbações que tal notícia poderia gerar e buscando preservar a continuidade dinástica, Nūr Bānū evitou que a informação se espalhasse, revelando-a apenas ao grão-vizir, Sokollu Mehmet Pasha (1506–1579). Além disso, ela teria conservado o corpo de Selim em uma caixa de gelo até que seu filho, Murad III, voltasse de seu posto em Manisa. Selim II teria morrido de estupor alcoólico quando estava no banho, dentro do harém. Ele foi sucedido por um de seus filhos, Murad III, que teve os quatro irmãos mais jovens assassinados, de modo que ninguém poderia contestar a sua chegada ao trono.

Murad III governou até 1595, ano de sua morte e momento em que já estava doente e acamado (GRUZINSKI, 2012, p. 113). Quem lhe sucedeu foi o seu filho Mehmet III (g. 1595–1603), cuja mãe, Safiye (c. 1550–1605), é mais uma personagem incluída no "Sultanato das mulheres". Concubina de origem albanesa, Safiye era a favorita de Murad III e, em 1583, quando a sua sogra Nūr Bānū morreu, o seu poder aumentou até culminar na conquista da posição de *valide*, em 1595. Dentre os eventos ocorridos nesse período, merece destaque a troca de correspondências entre Safiye e a rainha Elizabeth I da Inglaterra. Além das cartas, era comum o oferecimento de presentes de ambas as partes. Dentre tais ofertas, estava o órgão musical entregue por Thomas Dallam ao sultão em 1599 – como vimos no Capítulo 1 –, mas que chegara quebrado ao seu destino (RUGGLES, 2011, p. 21). Para Safiye, a rainha enviara uma carruagem.

Um dos europeus a relatar o funcionamento do palácio otomano, acentuando o poder de Safiye, foi o terceiro embaixador inglês em Istambul, Henry Lello. O inglês afirmava que Safiye sempre favorecia e "governava totalmente o seu filho, ainda que o Mufti e [os] soldados tenham muito se queixado dela ao rei, [afirmando que ela era] enganosa e que o governava" ([s. d.] apud GOFFMAN, 2002, p. 124). Já o segundo embaixador inglês em Istambul, Edward Barton, possuía boas relações com a sultana Safiye. Por meio dela, Barton teria "firmemente encorajado o sultão Murad III a atuar contra a Espanha" (ÇELIKTEMEL, 2012, p. 27). Quando assumiu a função de embaixador em 1588, Barton aconselhou a rainha Elizabeth a escrever cartas para o então sultão Murad III e para Safiye, além de orientar sobre o envio de presentes para o governante otomano e também para a sultana *valide* (JONES, 2004, vol. 14, p. 218).

Além de seu interesse em manter contato diplomático com a rainha inglesa, Safiye foi descrita pelo já citado veneziano, Gian Francesco Morosini, como uma personagem empenhada em favorecer os interesses de Veneza. Exemplo da afinidade de Safiye com Veneza estava na própria relação mantida com Gazanfer, o chefe dos eunucos brancos [*Kapı Ağası*[116]]. Ocorre que Gazanfer era um renegado de origem veneziana que havia sido capturado pelas forças otomanas em 1599. Depois disso, Gazanfer serviria no palácio real e conseguiria manter uma inusual proximidade com o sultão. Com Safiye, Gazanfer teceu uma

[116] *Kapı Ağası* significa, literalmente, chefe ou senhor do portão (AHMED; SADEGHI; BONNER, 2011, p. 183).

ligação que se tornou tão sólida politicamente, que os dois são apontados como "as figuras de maior poder na Corte de Mehmet III" (FETVACI, 2013, p. 46). Sobre isso, basta lembrar que Hadim Hasan Pasha, que havia sido governador do Egito entre 1580 e 1583, além de baxá entre 1597 e 1598, buscou arruinar a carreira de Gazanfer e pediu ao sultão que ele fosse executado. Mehmet negou o pedido e ainda informou Safiye sobre tal plano. O resultado foi a execução de Hadim Hasan em 1598.

Além de Nūr Bānū, Safiye e Hürrem – citada anteriormente –, outro exemplo feminino a compor esse período de "Sultanato das mulheres" foi a grega Mahpeyker, conhecida como Kösem (c. 1590–1651). A sua "longa carreira" no harém começou quando ela se tornou favorita do sultão Ahmed I (g. 1603–1617) e, depois, sultana *valide* dos filhos Murad IV (g. 1623–1640) e Ibrahim I (g. 1640–1648). O poder de Kösem continuou a ser exercido nos primeiros anos do governo de seu neto Mehmet IV (g. 1648–1687) que possuía apenas cinco anos quando ascendeu ao trono[117]. A sua influência teve fim em 1651, ano em que ela foi assassinada por ordem de Turhan Hadice, mãe de Mehmet IV, que então "tomou o seu lugar de direito como *valide sultan*" (FREELY, 2010, p. 182).

A influência política de Kösem no harém otomano foi notada em seu tempo por dois embaixadores venezianos em Istambul. Em 1612, Simeone Contarini (1563–1634) afirmava que Kösem era uma mulher "bela e perspicaz e, além disso, de muitos talentos; ela canta de

[117] Para autores como Ágoston e Masters, Mehmet IV estava com sete anos quando herdou o trono real (2009, p. 370).

forma excelente, por isso, ela continua a ser extremamente bem amada pelo rei" (CONTARINI, 1612 apud PEIRCE, 1993, p. 105). Por ser a favorita do sultão, este a queria ao seu lado constantemente. Cristoforo Valier (1565–1618), de outro modo, não mantinha uma opinião tão favorável sobre Kösem. Em 1616, ele declarava que a *valide* "pode fazer o que deseja com o Rei e possui o seu coração totalmente, e nada nunca é negado a ela" (VALIER, 1616 apud PEIRCE, 1993, p. 105). Por tais razões, Valier a enxergava como a mais poderosa dos "colaboradores íntimos do sultão" (p. 105). Ainda que fosse assim, Ahmed buscou "evitar a aparência de ser dominado por uma mulher", como ocorrera com o seu pai em relação à mãe deste, Safiye. Diante disso, um de seus primeiros atos foi "remover a sua avó, a sultana Safiye, da política, confinando-a ao Velho Palácio, em janeiro de 1604" (ÁGOSTON; MASTERS, 2009, p. 23).

As opiniões desfavoráveis ao poder político de Kösem foram expressas ainda por quem atuava diretamente no governo otomano. É o caso de Kemankeş Kara Mustafa Pasha (1592–1644) que servira como grão-vizir e também como almirante da marinha otomana. Em 1640, quando o Doge[118] veneziano Alvise Contarini chegou a Istambul, este entregou a Kemankeş Pasha uma série de cartas de congratulações pela ascensão de Ibrahim ao poder, cartas estas endereçadas à Kösem. As cartas, porém, não chegaram ao seu destino, pois, de acordo com Contarini, o oficial otomano parecia zombar delas. Na visão

---

[118] Doge era o mais alto magistrado de Veneza e contava com um cargo vitalício (SPERLING, 1999, p. 376).

de Kemankeş Pasha, "as rainhas-mães dos otomanos são escravas do Grão-Senhor como todas as outras; não [são] parceiras ou chefes de governo, como aquelas nos países cristãos" ([s. d.] apud PEIRCE, 1993, p. 247). Para Peirce, esse tipo de postura – feita por quem havia sido anteriormente escravizado – era uma tentativa de "minar a aura da legitimidade dinástica" cultivada pelas mães dos sultões no período pós-Sulaymān (p. 247).

A última figura feminina de notório poder no harém foi a concubina Hatice Turhan (1627–1683). Turhan possuía origem russa e havia sido feita prisioneira pelos tártaros, como acontecera anteriormente com Hürrem (SOMEL, 2003, p 115). Ela usufruía a posição de *baş kadin* [primeira mulher] do sultão Ibrahim, filho de Kösem. Com o sultão, ela teve Mehmet, que se tornou governante do Império Otomano após a morte de seu pai. Embora Turhan tivesse conquistado a posição de *valide* sultana, a ascensão de Mehmet IV ao trono bem como as suas atribuições políticas no harém geraram uma série de problemas. Dentre estes, estava certamente a própria figura de sua sogra, Kösem.

Antes de nos concentrarmos no governo de Mehmet IV, é preciso ressaltar os percalços vividos pelo marido de Turhan. Quando jovem, Ibrahim testemunhou aquele que seria "o primeiro regicídio na história otomana", ou seja, o assassinato de seu irmão mais velho, Osman II (g. 1618–1622), em 1622 (ÁGOSTON; MASTERS, 2009, p. 262). Depois dele, o governo de seu outro irmão e sucessor ao trono, Murad IV, revelou-se extremamente sanguinário. Não bastasse isso, Ibrahim veria Murad IV ordenar a execução de mais três irmãos: Bayezid e Sulaymān, em

1632, e de Kasim, em 1637. Todos esses eventos desestabilizaram amplamente a saúde física e mental de Ibrahim, que acreditava ser o próximo nos planos de execução palaciana. Ibrahim não estava enganado, pois, ainda que os primeiros quatro anos de seu governo tenham se caracterizado por uma administração estável, ele seria destronado e assassinado no palácio em 1648. Era o segundo regicídio no Império Otomano.

Ibrahim I manteve aliança política com o grão-vizir de seu irmão, Kemankeş Kara Mustafa Pasha, já citado. Este sabia que as medidas adotadas por ele ameaçavam a sua posição. Diante disso, Kemankeş Pasha buscou eliminar a presença do favorito de Ibrahim, Silahdar Mustafa Pasha, incitando o sultão a enviá-lo para uma província distante e, depois, por meio de falsas acusações, convencendo Ibrahim a ordenar a sua execução. Este assassinato deteriorou a relação entre Kemankeş e a mãe de Ibrahim, Kösem, uma vez que ela planejava casar uma neta com Silahdar. As tensões entre o grão-vizir e um grupo aparentemente controlado por Kösem cresceram a tal ponto, que o sultão ordenaria a execução de Kemankeş em fevereiro de 1644.

O agravamento da saúde de Ibrahim, além do extensivo tempo recolhido ao harém, despertaram o descontentamento de "todas as facções em Istambul" (ÁGOSTON; MASTERS, 2009, p. 263). O objetivo desses grupos era evidente: o sultão deveria ser removido do poder. O assassinato de Ibrahim, contudo, não atenuaria as tensões no palácio. A ascensão ao trono de Mehmet IV (1642–1693), filho de Ibrahim, acentuou, de outro modo, as divergências entre Kösem e Turhan Hatice, que se tornava sultana *valide* a partir desse momento. O alvo político seria,

então, o posto de regente do novo sultão que possuía, em 1648, seis anos de idade.

Inicialmente, a disputa pelo poder político entre a antiga e a corrente sultana *valide* pendia para a primeira, uma vez que Kösem mantinha uma aliança com o chefe dos janízaros. Contra estes, os eunucos – dentre eles o chefe dos eunucos negros, Sulaymān Agha – e os pajens do palácio, todos partidários de Hatice Turhan, não conseguiam intervir. A facção de Turhan contava ainda com o apoio do novo grão-vizir, Siyavuş Pasha. Diante disso, os aliados de Turhan propagaram a notícia de que Kösem planejava assassinar Mehmet IV e a sua mãe. Uma traição como essa gerou como consequência a sua remoção imediata do palácio. Além de ser excluída dos negócios políticos, Kösem seria estrangulada por ordem do grupo associado à Turhan, em 1651 (BAER, 2008, p. 46).

Afora a rivalidade surgida entre Kösem e Hatice Turhan, e o posterior assassinato da primeira, é preciso lembrar que Turhan cuidava efetivamente dos negócios do império. Prova disso são as inúmeras trocas de cartas com os grão-vizires e a sua busca por conhecer as diferentes matérias submetidas à administração do governante. A esse respeito, Peirce nos fornece um exemplo prático. Em uma reunião imperial, na qual o tema de debate era a dificuldade de uma província do Egito em pagar os seus tributos anuais, Turhan, sentada atrás de uma cortina, orientava o seu filho de apenas oito anos de idade (PEIRCE, 1993, p. 253). O governo de Mehmet IV conseguiu se manter estável até 1683, ano da "Batalha de Viena" e também da morte de Hatice Turhan. Depois da derrota,

mesmo demitindo o grão-vizir, Merzifonlu Kara Mustafa Pasha, Mehmet IV seria deposto, em 1687[119].

Mesmo diante de toda a atuação política de Hatice Turhan, não foi este o tema notado por um artista francês que viajou para Istambul na segunda metade do século XVII. Guillaume-Joseph Grelot, que encontrou Jean Chardin em sua viagem e com ele partiu para a Pérsia em 1671, escreveu um texto sobre a sua estadia no Império Otomano, concedendo um breve espaço à sultana *valide*. Sem citar o nome de Turhan, Grelot afirmava que ela era uma das "maiores e mais brilhantes senhoras que já haviam habitado o Serralho" (GRELOT, 1680, p. 281). Tratava-se de um prelúdio para a matéria principal do item em questão, isto é, um elogio à mesquita *Yeni Valide Camii*, concluída por Turhan em 1665.

Considerando-se as análises teóricas feitas sobre a participação das mulheres na política islâmica, nota-se uma recorrente postura de reprovação. Desde o período medieval, definiam-se "todas as mulheres como uma ameaça à manutenção da ordem política islâmica", como escreveu Nadia El Cheikh (apud BRUBAKER; SMITH, 2004, p. 147). Para ela, até mesmo os historiadores muçulmanos tendem a retratar a influência política feminina de modo negativo, tornando-a sinônimo de decadência. Na modernidade europeia, um elemento de peso seria adicionado a já ampla discussão sobre a atuação pública das mulheres nos países islâmicos: a teoria sobre o despotismo asiático, ressaltada por Montesquieu (1689–1755).

[119] Mehmet IV não havia dado o seu consentimento prévio para a batalha em Viena, ver Faroqhi; McGowan et al., 1994, volume 2, p. 429.

Atendo-se somente à crítica feita aos islâmicos – e não possivelmente ao próprio governo francês[120] –, Montesquieu estreitou a relação entre despotismo e harém em duas de suas obras: *Cartas Persas* [*Lettres Persanes*], de 1721, e *O Espírito das Leis* [*De L'Esprit des Lois*], publicada em 1748. Esse vínculo foi explorado em duas camadas de interpretação nesses textos: (i) o conceito de despotismo era localizado nas sociedades asiáticas, e (ii) o déspota era ligado ao espaço fechado do palácio; no caso das sociedades islâmicas, tratava-se do harém. Era no ambiente do harém, portanto, que o governante sofreria uma perniciosa influência das mulheres.

A íntima ligação entre despotismo e as sociedades asiáticas não era uma criação de Montesquieu. Séculos antes, Aristóteles (384–322 a.C.) já afirmara que os povos da Ásia eram mais servis do que os povos da Europa e que, portanto, aqueles suportavam o "poder despótico sem qualquer desconforto" ([s. d.] apud EL DIWANI, 2009, p. 10). Em consequência, os gregos logravam o direito de dominar os bárbaros. Embora se espelhasse em Aristóteles, o uso que Montesquieu fez do termo era distinto daquele empregado pelo autor antigo. A palavra *despotēs*, em grego, indicava o poder que um senhor exercia sobre os seus escravos, de modo que o governo despótico possuía a sua "esfera de legitimidade" no espaço doméstico. Somente no momento em que um senhor passava a tratar um homem livre como um escravo é que "déspota se tornava um termo de abuso" (SCHAUB, 1995, p. 20). Para Diana Schaub, foi Montesquieu quem abraçou o neologismo

[120] Sobre isso, ver Lowe, 1990, p. 115-143.

"despotismo" e o tornou central em seu pensamento, designando-o como "sistema de governo" (p. 22).

Ainda que a palavra "despotismo" tenha sido consagrada na obra *O Espírito das Leis*, Montesquieu já havia feito uso dela nas *Cartas Persas*. Na *Carta 99*, ao escrever sobre o governo monárquico – presente na maior parte da Europa –, o autor alertava que tais governos eram instáveis e degeneravam "sempre em Despotismo ou em República" (MONTESQUIEU, 1735, tomo 3, p. 2). Na *Carta 125*, um dos personagens persas, Rhedi, afirmava que ao chegar à Europa possuía curiosidade em conhecer "a história e a origem das Repúblicas". Logo em seguida, ele alegava que a maior parte dos asiáticos não tinha o conceito mais tênue dessa forma de governo, visto que a sua imaginação não lhes permitia compreender qualquer outro sistema que não o despotismo.

No *Espírito das Leis*, Montesquieu desenvolveu amplamente a sua teoria sobre o despotismo asiático, pautando-se em grande medida em autores de viagem[121]. Dentre essas fontes, a mais utilizada pelo autor francês foi a obra de Jean Chardin, examinada no Capítulo 1. Ainda que conheçamos as suas fontes, Montesquieu foi acusado por seu compatriota, o orientalista Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805), de usá-las seletivamente, de modo a proteger os seus argumentos (BOER, 2004, p. 36). Antes de verificarmos as suas observações sobre o despotismo, cabe lembrar que Montesquieu propunha a divisão dos sistemas de governo em três tipos: republicano, monárquico e despótico, com a possibilidade de o

[121] Sobre isso, ver Young, 1978, p. 392-405.

primeiro assumir a forma de democracia ou aristocracia (MONTESQUIEU, 1803, tomo 1, p. 76-77). Em relação ao despotismo, particularmente, o francês afirmava que este era "por assim dizer naturalizado" na Ásia (p. 165).

Para o autor, um governo despótico era formado apenas por paixões. Uma vez que as paixões faziam-se sentir de maneira mais intensa nos países quentes, era nestes lugares que o despotismo ocorria em maior medida. Colocando-se acima de todos os outros homens, o déspota só poderia ser caracterizado como "naturalmente preguiçoso, ignorante, voluptuoso" (MONTESQUIEU, 1803, tomo 1, p. 92). Não sem razão, as paixões que arrebatavam o príncipe – palavra usada por Montesquieu – tinham lugar no serralho. Era no palácio que o déspota estava sujeito "às paixões mais brutais" (p. 93). Se as paixões podem contemplar significados amplos, não há dúvida quanto a uma de suas definições: a lascívia.

Montesquieu não mencionou a palavra harém nestas duas obras, mas o uso que ele fez do termo serralho indica que o autor buscou caracterizar tanto o palácio quanto o espaço mais recôndito dele, ou seja, o harém. Neste lugar, onde havia o estímulo às paixões, os personagens diretamente ligados a tais sentimentos eram os eunucos e as mulheres. No capítulo dedicado às leis relativas ao governo despótico, o autor deixou registrado que os eunucos eram responsáveis por enfraquecerem "o coração e o espírito" dos príncipes quando estes ficavam trancados na prisão. A clausura a que Montesquieu se referia era, seguramente, uma indicação da vida circunscrita ao palácio[122].

---

[122] Para uma comparação entre a clausura no harém e no convento, ver Thomas, 1978.

A consequência da interferência dos eunucos na vida do governante acabava por envolver outro personagem nos negócios públicos: o vizir. Imerso cada vez mais nos assuntos do palácio, o déspota abandonaria o Estado nas mãos do vizir, preferindo cuidar de seus "prazeres privados" (CARRITHERS; MOSHER; RAHE, 2001, p. 237). Esta situação levou Montesquieu a descrever o vizir como o próprio déspota. Não sem motivo, o autor francês assinalou que no governo despótico tudo consistia em "conciliar o governo político e civil com o governo doméstico, os oficiais do Estado com os do Serralho" (MONTESQUIEU, 1803, tomo 1, p. 160). Eis a expressão maior do governo despótico: a sua íntima ligação com a natureza devia-se justamente ao incitamento dos impulsos humanos, ou seja, a sua busca pelo "prazer, pela gratificação e pelo domínio" (CARRITHERS; MOSHER; RAHE, 2001, p. 258).

O papel das mulheres dentro do harém era ainda mais efetivo. A sua sexualidade capacitava-as a reduzir os governantes a personagens passivos e a tomar "as rédeas do poder político para si mesmas" (DOUTHWAITE, 1992, p. 93). Rica, um dos persas a viajar para França, escrevia que na Pérsia as pessoas se queixavam do fato de o governo ser dirigido por "duas ou três mulheres". Sobre isso, ele afirmava que na França era muito pior, pois ali "as mulheres, em geral, governam e aproveitam a autoridade não apenas para tomar decisões por atacado, mas até mesmo para aplicá-las no varejo" (MONTESQUIEU, 1735, p. 28-29). Diante disso, as mulheres deveriam ser controladas para que não usurpassem o poder masculino.

Nas *Cartas Persas*, as opiniões de Usbeq acerca da relação entre a função feminina e a política são, de fato,

complexas. Embora este personagem preferisse governos moderados aos severos, ele se opunha ao "menor sinal de autonomia" de suas próprias mulheres (DOUTHWAITE, 1992, p. 93-94). Decorre daí que para ele o despotismo persa mantinha a ordem por "forçosamente separar os sexos, institucionalizando a poligamia e punindo severamente contatos sexuais não autorizados" (p. 94). A conservação da monarquia francesa se dava, de outro modo, pela presença da monogamia, assim como pelo incitamento de intrigas e do consumo – a moda, o luxo e os jogos –, revelados na vida da Corte.

No *Espírito das Leis*, "o forte contraste entre o governo monárquico limitado" e o governo despótico, que desrespeita "todas as restrições constitucionais e habituais", ficava evidente (BOESCHE, 1996, p. 173). A crítica de Montesquieu ao despotismo levou a crer que o seu espectro assombrava o autor francês. Fato é que até o século XVIII, "a ligação entre corrupção moral e política, de um lado, e corrupção física, de outro, permanecia acidental" (LEW apud FULFORD; KITSON, 1998, p. 266). Foi Montesquieu quem providenciou uma formulação teórica que relacionasse essas formas de corrupção. Não apenas o medo, apontado por ele como o princípio do despotismo, mas todas as outras paixões na Ásia tendiam a continuar sendo essencialmente físicas. O resultado é que tais paixões acabavam por corromper o governo.

No próprio texto de Jean Chardin é possível verificar o ressaltado poder feminino sobre os governantes na Ásia. O argumento evocado era que o harém – entendido mesmo como uma instituição – promovia uma inversão da hierarquia política, isto é, dentro do gineceu, o poder das

mulheres se sobressaía em relação ao poder masculino. Escrevendo no momento em que o Shāh Abbas II morria, em 1666, e o seu filho Sefi ascendia ao trono – sob o título de Sulayman (g. 1666–1694) –, Chardin retratava este jovem como um político inexperiente, imerso mais nos prazeres corporais do que na disciplina masculina de liderança. Ao abdicar os assuntos do governo à rainha-mãe e às favoritas do harém, Sefi teria solapado as "próprias fundações da prosperidade persa" (AMES; LOVE, 2003, p. 60). À mesma época, o padre francês Gabriel de Chinon (m. 1670) alegava o grau de influência das mulheres persas – mesmo fechadas no harém – sobre o governo de suas casas e do próprio Estado (1671, p. 62).

Um século mais tarde, o texto de Montesquieu se tornava referência para todos os autores que se puseram a tratar o despotismo. Como escreveu Frederick Whelan, a maior parte dos teóricos da segunda metade do século XVIII, e depois desse período, "aceitava a tese do despotismo oriental" (WHELAN, 2009, p. 78). Mais do que isso. Depois de Montesquieu, o despotismo se tornou a chave de leitura na interpretação das sociedades asiáticas de um modo geral e da turca de modo particular. Não era apenas o governo que tal conceito elucidava, mas também "os modos, os costumes e o temperamento dos turcos" (ÇIRAKMAN, 2002, p. 132). Em consequência, os autores europeus do século XVIII afirmariam que a praga, considerada uma doença "oriental", juntamente com "os janízaros do sultão, os eunucos e o harém, tornavam-se o símbolo da decadência 'Oriental'" (TAKEDA, 2011, p. 107).

Diante desse cenário, cabem alguns apontamentos sobre a historiografia acerca do "Sultanato das mulheres"

e sobre a atuação política destas mulheres. A interferência do foro privado sobre a política asiática ganhou notoriedade com Montesquieu, mas já era tema de reflexão antes dele. Em relação à dinastia otomana particularmente, ao longo dos séculos XVI e XVII os homens com funções de destaque dentro do Estado "demonizaram e rejeitaram o poder político exercido pelas mulheres como uma aberração que prejudicava a aplicação efetiva da soberania do império" (ANDREA, 2007, p. 15). Nesse sentido, se – como afirmou Ruth Barzilai-Lumbroso – "alguns historiadores turcos" partilharam imagens dos europeus sobre a ilegitimidade do poder político das mulheres turcas (2007, p. 105), deve-se acrescentar que tal postura já aparecia, entrementes, nos textos dos próprios autores turcos.

Contra essa postura e contra a tese do historiador Ahmet Refik, Dana Sajdi defende que o "Sultanato das mulheres" não deve ser tomado como "causa e sintoma do declínio" otomano, mas de outro modo, como um "veículo que assegurou a perpetuação do governo" deste império (SAJDI, 2007, p. 21). Mesmo que se discorde da afirmação de Sajdi, o que cabe ressaltar é a complexidade das relações e das decisões políticas dentro do palácio otomano, característica que, seguramente, estava presente em outras Cortes asiáticas ou islâmicas. Os papéis políticos desempenhados por essas mulheres, assim como as disputas por poder travadas no harém, indicam que o palácio islâmico estava longe de se resumir em um "monólito político", como enfatizou Peirce (1993, p. 252).

Por fim, a defesa da interferência nefasta das mulheres na política islâmica – alegada tanto por europeus quanto por turcos – traduz a errônea imagem de contraposição

entre homens e mulheres dentro do palácio. Como já se fez notar, as mulheres com alegado poder político no harém otomano se aliaram a nomes masculinos, até mesmo contra outra mulher, como ocorreu com Kösem e Hatice Turhan. Além disso, se Montesquieu encontrava no harém "a expressão universal" dos desejos masculinos sobre as mulheres (KINGSTON, 2009, p. 12), há que se ter em conta a presença disseminada de rapazes no palácio imperial. Lembremos sobre isso que os quartos de tais rapazes se localizavam na área privada do palácio, assim como as habitações femininas.

5.4.3 Os jovens rapazes

Em um texto no qual buscava esquadrinhar a estrutura do harém islâmico, o filósofo contemporâneo francês Alain Grosrichard sentenciava, a um só tempo, o aspecto feminino do harém e o caráter "completamente impregnado de sexualidade" revelado por esse espaço (1988, p. 164). Ainda que as duas imagens sobre o harém se configurem em tópos recorrente ainda hoje, nem por isso elas fazem referência direta às fontes teóricas sobre este tema. De acordo com as narrativas de viagem lidas nos dois primeiros capítulos, ficou evidente que tais representações não constituíam unanimidade entre os autores e foram, além disso, ignoradas ou contestadas em muitos desses relatos. Neste item, discutirei apenas o primeiro elemento, voltando ao tópico sobre sexualidade no último item deste capítulo.

***

Já se fez notar anteriormente um elemento sobressalente nas narrativas de viagem sobre o serralho islâmico: a extensa presença de jovens rapazes no palácio dos governantes. Assim como as moças que se tornavam concubinas, estes rapazes eram levados ao palácio após serem tomados como cativos em guerras ou comprados de um mercador de escravos. Também para os rapazes, a beleza era um marcador de diferença, uma vez que aqueles de "aparência agradável" seriam conduzidos para a Corte do sultão (PENZER, 1952, p. 237-238). Depois de treinados, eles poderiam assumir funções dentro do próprio palácio ou poderiam ser encaminhados para postos políticos ou militares.

Como escreveu Norman Penzer, os meninos destinados à Escola do Palácio otomano tinham origens variadas. Eles eram da Áustria, Hungria, Rússia, Grécia, Itália, Bósnia, Boêmia, ou ainda da Alemanha, Suíça, Geórgia, Circássia, Armênia e da Pérsia (PENZER, 1952, p. 238). É certo também que a grande maioria desses meninos professava a religião cristã, a qual deveria ser abandonada assim que eles fossem viver no palácio. Como já assinalado, esses garotos ocupavam a terceira Corte do palácio, ao lado dos guardas dos eunucos brancos, dos seus preceptores e, até o fim do século XVI, ao lado do próprio sultão (PEIRCE, 1993, p. 11). Em virtude disso, pôde-se ler em Henry de Beauvau – analisado no Capítulo 1 – a informação de que tais jovens cortavam os cabelos e faziam a barba do governante otomano.

A inserção desses jovens garotos no tema do harém se justifica por uma razão: todo o interior do palácio Topkapi, independentemente do gênero de seus ocupantes,

"projetava as qualidades do harém" no sentido de "santuário proibido e guardado" (LAD apud BOOTH, 2010, p. 154). Ainda que os autores de viagem relacionassem o harém somente aos quartos femininos, eles não deixaram de notar a presença dos rapazes no serralho imperial. Portanto, nesse caso, o significado de harém como espaço feminino se sobrepunha ao entendimento de harém como espaço limitado a certo grupo de pessoas permitidas pelo soberano. Dada a importância desses rapazes no interior do serralho, há que se projetar a forma como ocorria o seu recrutamento, isto é, como tributo a ser pago pelas comunidades cristãs submetidas ao Império Otomano.

Desde pelo menos o final do século XIV, os turcos instituíram o recrutamento de crianças entre "os seus súditos cristãos dos Bálcãs". Estes é que deveriam, supostamente, abastecer o governo otomano com soldados e administradores (ÁGOSTON; MASTERS, 2009, p. 146). A instituição, nomeada *devşirme*, decretava que "certa cota de jovens garotos deveria ser forçosamente removida de seus lares e ser enviada para as Escolas do Palácio do sultão" (NADALO, 2011, p. 282). Essas crianças compunham, a partir de então, uma "casta privilegiada de *kuls*, ou servos pertencentes ao sultão" (p. 282). Como escreveu Daniel Goffman, após o governo de Mehmet II, no século XV, a maior parte dos homens de destaque do império – incluindo-se quase todos os grão-vizires até o século XVII – eram *kuls* (GOFFMAN, 2002, p. 65).

Embora a saída compulsória de suas casas e o abandono de sua cultura fossem tomados como sinal de "derrota e de vergonha", havia compensações, como nomeou Goffman. Na pior das hipóteses, afirma o autor, estas

crianças poderiam alçar a função de “soldados de infantaria nas celebradas legiões otomanas” (GOFFMAN, 2002, p. 68). No melhor dos cenários, os jovens garotos poderiam se tornar estadistas, como ocorreu com Sokollu Mehmet Pasha, cristão bósnio que chegara à posição de grão-vizir à época do governo de Selim II, marido de Nūr Bānū, já citada.

Uma segunda razão apontada por Goffman a respeito das vantagens do *devşirme* é que, diferentemente do que se pode ler nas “historiografias nacionais”, os turcos nem sempre insistiam na necessidade de esses meninos se livrarem de suas primogenituras. Aqui, novamente, Sokollu Mehmet Pasha nos serve de exemplo, uma vez que ele mantinha contato com a sua família, prestando, inclusive, assistência financeira aos seus parentes. Em casos como este, o recrutamento desses meninos não apenas providenciava uma ajuda monetária às famílias cristãs – o autor cita exemplos de pais que imploravam para que os funcionários recrutassem os seus filhos –, como também servia para ligar “as províncias cristãs ao Estado islâmico através de um sistema de vínculos pessoais e favores” (GOFFMAN, 2002, p. 68).

Quando se estabeleciam nas funções administrativas, “os servos do sultão desenvolviam redes políticas através de artifícios, clientelismo, recompensas e do matrimônio” (GOFFMAN, 2002, p. 68). Ao final do século XVI, haviam se formado facções políticas que, não raro, incluíam figuras femininas e eunucos imperiais, cujo poder estava na habilidade em transitar pelos cenários público e privado da vida do sultão. A atuação desses homens no palácio otomano se tornava ainda mais decisiva quando se

verifica que os janízaros, os *sipahis* [membros da cavalaria] e os principais assessores do sultão na Corte tinham todos a condição de *kuls*, indicando, portanto, o seu distanciamento original da cultura e da religião dos otomanos (COSER, 1972, p. 578).

Como pudemos ler nos dois primeiros capítulos deste livro, a presença de meninos e jovens homens no palácio real estava relacionada, nas narrativas de viagem, às relações homoeróticas entre estes personagens e os homens que ocupavam funções políticas no Império Otomano. Contudo, pouco destaque era dado nesses relatos ao poder político que esses rapazes – na função de janízaros particularmente – alcançaram. Não sem razão, chegou-se a admitir que nas "rebeliões em que os governantes otomanos eram depostos ou assassinados, os janízaros regularmente desempenhavam uma função crucial" (INALCIK; QUATAERT, vol. 2, 1994, p. 415). Como exemplo, há o caso do sultão Osman II (governava desde 1618) cuja deposição e assassinato, em 1622, ocorreram após uma revolta provocada pelos janízaros.

O último personagem a compor o cenário do harém é mencionado nos relatos de viagem com a mesma ou até maior frequência do que as mulheres: trata-se do eunuco. Se a sua presença estava intimamente relacionada a esse espaço do palácio é porque os eunucos desempenhavam funções vitais junto às mulheres, fosse guardando os portões, mantendo a sua segurança, servindo como ligação entre o ambiente interno e externo ou atuando como "intermediários entre o senhor e as suas esposas e concubinas" (EL HAMEL, 2013, p. 198). É sobre os eunucos que versará o último item dedicado aos personagens do harém.

5.4.4 Eunucos

Em todas as descrições sobre o harém imperial feitas em livros de viagem, é possível encontrar menção a este grupo de homens mutilados. A castração tem sido empregada na história como “instrumento de opressão, escravidão, purificação e observância religiosa” (TRACY, 2013, p. 4). Em termos médicos, ela pode ocorrer de três maneiras: pela remoção ou inativação do pênis; pela remoção ou inativação dos testículos; pela remoção ou inativação de toda a genitália masculina. Além das evidentes perturbações físicas e emocionais, um dos nocivos resultados dessa prática era o deslocamento do homem de sua “esfera masculina” e a criação, portanto, de uma fronteira fluida entre masculinidade e feminilidade. Lembremos que os autores de viagem os caracterizavam, de forma recorrente e pejorativamente, como seres efeminados. Sobre isso, o veneziano Ottaviano Bon afirmava que os eunucos recebiam nomes de flores como jacinto, narciso, rosa ou cravo (1608 apud BAROZZI; BERCHET, 1871, p. 90). A mesma asserção era feita por Louis Deshayes de Courmenin na segunda edição da sua narrativa de viagem (1629, p. 164).

Na sociedade islâmica, a presença de eunucos remete à cidade onde nasceu o profeta: Yaṯrib, depois nomeada Medina [Madīnah]. Ali, os eunucos eram empregados como cuidadores da tumba de Muḥammad. Embora haja divergências quanto ao personagem que teria instituído tal prática – Nūr al-Dīn, governador da Síria e da Palestina entre 1146 e 1174, ou Ṣalāh al-Dīn, o Saladino dos textos europeus –, o fato é que havia eunucos protegendo o

santuário do profeta desde ao menos o século XII. Sobre isso, o viajante de Al-Andalus Ibn Jubayr (1145–1217), que visitou Medina em 1184, alegava que os guardiães desse local sagrado eram "eunucos etíopes e eslavos" (MARMON, 1995, p. 33).

O uso de eunucos no palácio otomano ocorria desde pelo menos o reinado de Murad II (g. 1421–1451). A aquisição de escravos para esse propósito se dava através do mesmo sistema usado para recrutar as crianças nas famílias cristãs balcânicas, ou seja, por meio da instituição do *devşirme*. Além de serem provenientes da Anatólia e dos Bálcãs, os futuros eunucos tinham também origem na Hungria e, na segunda metade do século XVI, no Cáucaso e, sobretudo, na Geórgia. Os eunucos compunham um grupo de escravos de *status* elevado, afinal, estavam em contato próximo com o governante e desfrutavam de excelente educação, além de terem acesso a luxuosas vestimentas e acomodações (HATHAWAY, 2005, p. 1).

Como o comércio de homens castrados tinha espaço desde a metade do século XIII no Egito Mameluco, havia nesse país monastérios cristãos que se mantinham através de tal prática. O negócio de escravos-eunucos estava concentrado no Egito, e o Cairo se tornou um local de afluxo de eunucos depois que eles prestavam os seus serviços em Istambul. Tratava-se de um exílio e não de uma escolha dos eunucos, por suposto. Ḫarṭūm, no atual Sudão, era outro centro para onde os escravos eram levados a fim de serem castrados por "barbeiros, monges e médicos" (FAVAZZA, 2011, p. 162). Como a castração era contrária à lei islâmica, o procedimento ocorria nas periferias do império, sendo realizado tipicamente por médicos

cristãos. Há registros, contudo, de castração dentro do próprio palácio Topkapi, como afirma Hathaway (2005). Para Penzer, os pontos de parada usados pelos exportadores de escravos eram outro lugar possível onde ocorria a castração dos meninos (1936 apud WILSON; ROEHRBORN, 1999, [s. p.]). A criança era colocada em uma cadeira e tinha o pênis e o escroto amarrados com uma corda. Ambos eram removidos o mais rente possível ao corpo por meio de um único golpe de navalha. Depois disso, o "sangramento era interrompido com óleo fervente" e a ferida era envolvida com "extrato de cera e sebo". O estancamento da hemorragia poderia se dar ainda através de areia quente ou de extrato de acácia (WILSON; ROEHRBORN, 1999, [s. p.]).

Para os que sobrevivessem, doenças como infecção do trato urinário e incontinência urinária eram comuns. Como a taxa de mortalidade era alta, esses meninos eram vendidos por um elevado preço tanto para o Império Otomano quanto para a Pérsia. Na sua chegada ao palácio imperial, os eunucos seriam examinados por um médico que tinha por objetivo verificar se o pênis e os testículos haviam sido totalmente removidos (DAVIS, 1970, p. 190). Essa informação, entretanto, não é um consenso. Jane Hathaway defende que a castração radical ocorria com os eunucos provenientes da África e não com aqueles oriundos da Europa e do Cáucaso, nos quais ocorria a remoção dos testículos e não do pênis (HATHAWAY, 2005, p. 19). Depois disso, eles recebiam uma "sólida educação islâmica", similar àquela dispensada aos pajens (p. 30). O local destinado a tais aulas era a chamada Escola do Palácio, na terceira Corte, como assinalado anteriormente. Ali,

esses meninos eram supervisionados por eunucos mais velhos que controlavam, possivelmente, a própria sexualidade desses eunucos, assim como faziam em relação às mulheres.

Uma vez estabelecidos na Corte, os eunucos estariam inseridos na categoria mais baixa dos serviços prestados ao sultão. O treinamento básico se completava quando o jovem eunuco estava com cerca de onze anos. Nesse momento, ele passava a prestar serviços para a mãe do sultão e era inspecionado pelo próprio chefe dos eunucos do harém. A carreira no palácio contava com uma estrutura hierárquica que compreendia o grau de novato [*acem*], membro da guarda [*nöbet kalfası*], grau médio [*ortancı*] e a mais alta posição [*hasıllı*]. O chefe da guarda dos eunucos era escolhido dentro deste último grupo. Como alegava o veneziano Ottaviano Bon, o pagamento dos eunucos era maior do que o dos outros funcionários do palácio (1653, p. 101).

O número de eunucos servindo o sultão otomano aumentou significativamente com o passar dos anos. À época de Selim I, no começo do século XVI, eram quarenta eunucos no palácio. No reinado de Sulaymān, o Magnífico, no mesmo século, a cifra saltou para seiscentos a oitocentos eunucos. O número atingiu o seu pico ao final deste século, sob o governo de Murad III, com mil eunucos compondo a população do palácio Topkapi. Os eunucos eram formados por homens brancos e negros, uma vez que cada grupo desempenhava funções específicas no palácio. De acordo com Jateen Lad, Murad III foi o primeiro sultão a apontar, em 1574, um eunuco de origem etíope – Mehmed Agha – ao posto de chefe dos eunucos negros do harém (LAD apud BOOTH, 2010, p. 142).

Enquanto os eunucos negros guardavam as mulheres que viviam no harém, os príncipes, os pajens da Corte e os estudantes da Escola do Palácio eram vigiados pelos eunucos brancos. O chefe dos eunucos negros tinha o título de *Kızlar Ağası*[123], que pode ser traduzido como senhor ou mestre das meninas; já o chefe dos eunucos brancos recebia o nome de *Kapı Ağası*, ou senhor do portão. A posição estratégica assumida pelo chefe dos eunucos negros, após o reinado de Sulaymān, deveu-se ao crescimento no número de mulheres no palácio. Além do contato com o pátio em que ficavam os aposentos femininos, este eunuco desfrutava de acesso direto ao sultão – entregando-lhe, inclusive, comunicações advindas do grão-vizir – e de aproximação com a sultana *valide*, uma "companheira de conspiração" (DAVIS, 1986, p. 21). A localização mesma do apartamento do chefe dos eunucos negros é digna de nota: ficava na entrada do harém. Desse modo, qualquer um que circulasse pelo harém poderia ser observado por ele. Como definiu Emine Fetvaci, este eunuco era o "portão de entrada [*gateway*] da família do sultão" (2013, p. 150).

Não deixa de ser curioso que o crescimento da importância do *Kızlar Ağası* tenha se dado em uma época em que o império vivia o seu "declínio", ou seja, entre o início do século XVI e o correr do século XVII. Foi no final do século XVI que o posto de chefe dos eunucos do harém imperial passou a ser ocupado por homens negros (HATHAWAY, 1997, p. 139). Lembremos que os episódios conhecidos como "Cerco de Viena" e "Batalha de Viena"

[123] Esse chefe era também chamado de *Darüssaade Ağası*, guardião do portão da felicidade (HARPER, 2011, p. 46).

ocorreram justamente nestes séculos: em 1529 e em 1683, respectivamente. Esses eventos vinham se somar a revoltas de grupos nômades – descendentes de turcos e curdos, os *Jelali* – e a rebeliões de janízaros. Este período se revelava aos otomanos como um momento-chave de necessária adaptação a "novas pressões e a novas realidades, internas e externas" (KAPUCU; PALABIYIK, 2008, p. 68). A função do chefe dos eunucos negros é entendida, portanto, como uma adequação da Corte a este cenário de crise.

Já que os eunucos negros mantinham frequente contato com as mulheres do sultão, os viajantes acreditavam que eles eram selecionados a partir de um traço fundamental: a feiura. Sobre isso, o viajante inglês Paul Rycaut afirmava que os eunucos negros eram escolhidos entre aqueles que apresentavam as "piores características" na "raça Africana" (RYCAUT, 1682, p. 67). No século XVIII, o já citado médico escocês Patrick Russell – residente em Alepo por dezoito anos – afirmava que todos os eunucos nessa cidade eram negros e, ainda que o número fosse insignificante, eles eram "na maior parte notavelmente feios". Somava-se a isso a sua inclinação ao vício da embriaguez e a sua afeição imoderada às mulheres (RUSSELL, 1794, vol. 1, p. 220).

A sexualidade dos eunucos era um tema controverso nos relatos de viagem. Se havia, por um lado, afirmações como a de Patrick Russell que assegurava o interesse físico dos eunucos pelas mulheres, havia viajante que indicava, de outro modo, a ausência de virilidade dos eunucos, como fez o religioso francês Joseph de La Porte (1714–1779) em texto de 1757 (p. 149). Deve-se, contudo, repensar a

suposta assexualidade desses homens. Como escreveu Shaun Tougher, o casamento era, de fato, uma possibilidade para os eunucos (2008, p. 45). Ainda que essa situação fosse mais evidente para os eunucos da Corte Chinesa, a informação também era mencionada pelos viajantes em relação ao Império Otomano. Paul Rycaut assinalava que entre os turcos havia a "conjunção de um eunuco com uma mulher", o que o levava a questionar se tal união poderia receber o "título honroso" de casamento (RYCAUT, 1682, p. 293).

Ainda sobre esse tema, outro autor teceu uma afirmação inequívoca. O romeno Alexander Gika, que escrevia sob o pseudônimo de Elias Habesci – anagrama da expressão árabe "Sahib-el-Sicia" [que significa "amigo dos desafortunados"] –, viveu em Istambul e publicou o seu relato sobre o Império Otomano no século XVIII (PIPPIDI, 2006, p. 286). No livro, o autor dedicou um capítulo sobre, entre outros tópicos, o casamento dos turcos. Ali, Gika defendia que "mesmo os eunucos podem se casar, e vários deles têm muitas esposas, pois a poligamia é permitida" (HABESCI, 1784, p. 106). A edição em inglês de 1784 recebeu tradução para o francês em 1792, mas no lugar de "eunucos" a versão em francês indicava apenas "os estrangeiros" (p. 119).

A presença dos eunucos nos textos de viagem acentuava a imagem de reclusão feminina, uma vez que atestava a fronteira estabelecida entre elas e os outros personagens do palácio, além da necessidade de constante vigilância de um grupo especialmente treinado sobre tais mulheres. Paul Rycaut é apontado como um dos viajantes responsáveis por instituir em sua narrativa a demarcação do harém

como um “mundo à parte”, cuja sensualidade começaria a compor a tradição representativa dos muçulmanos em textos europeus (BERNSTEIN, 2009, p. 75). De fato, os eunucos negros eram figuras lembradas recorrentemente pelos viajantes, cuja função era estabelecer a fronteira entre o espaço permitido e o espaço proibido do palácio. Contudo, é necessário recordar que a imagem sensual ou sexual sobre o harém não era uma premissa dos textos de viagem, como já se fez notar ao longo deste livro.

Se os eunucos negros usufruíam de uma posição estratégica, definindo quem poderia ou não entrar no espaço do harém, eles, de outro modo, estavam liberados desta fronteira. Em uma arquitetura que tinha por objetivo separar, o “verdadeiro poder estava em preservar aqueles que tinham a liberdade de ver e de se movimentar” por este lugar (LAD apud BOOTH, 2010, p. 166). Em um cenário de construções sólidas, as janelas gradeadas nos aposentos do *Kızlar Ağası* eram um meio de se verificar todos os movimentos e as interações entre os personagens da família imperial. Do lado oposto ao seu apartamento, localizava-se uma curta passagem, nomeada de *Kuşhane Kapısı*, que “fornecia a única conexão entre as seções masculinas e as predominantemente femininas da casa” (LAD apud BOOTH, 2010, p. 163).

A presença desses três grupos de personagens – as mulheres, os jovens rapazes e os eunucos – aliada, por suposto, à figura do sultão, contribuíram para a construção de uma representação sexual do harém. Como escreve Madeline Zilfi, as imagens sexuais do harém, evocadas por “ocidentais mal informados ou mal intencionados”, não foram criadas *ab vacuo*, afinal, o gênero e a sexualidade

eram parte integrante da organização da sociedade otomana (ZILFI apud FAROQHI, 2006, p. 231-232). É preciso, todavia, considerar esse problema a partir de duas perspectivas: aquela que se apresenta como uma teoria geral e aquela que nasce das fontes empíricas. No que diz respeito às fontes usadas aqui, o harém era tomado como uma peça a compor o cenário lúbrico islâmico, dado que tal sexualidade se relacionava, tantas vezes, ao envolvimento erótico entre um homem e o sultão, e não entre uma mulher e o governante.

Ao lado da sexualidade, um último elemento ganhou peso na descrição que se fazia do harém no período moderno: a sua estabilidade. Assim como qualquer outra instituição social, o harém se transformou dentro das sociedades islâmicas. Entretanto, as suas mudanças, ou particularidades, despertavam menor interesse nos viajantes do que seguramente o seu caráter estático. Esta forma de representar o harém estava relacionada, certamente, à própria percepção destes autores sobre o momento histórico vivido pelo Levante. Mas o enaltecimento da imobilidade ia além. É sobre este tema que me deterei no próximo item, antes de retomar, por fim, o debate acerca da associação entre a sexualidade e o harém.

5.5 Imobilidade

Uma característica notória do harém descrito pelos viajantes era a sua homogeneidade. Isso significa que as mudanças referentes à construção física do harém, assim como a alteração de seus personagens e as vicissitudes

temporais desse espaço, não eram assim percebidas pelos autores. No lugar de um sistema composto por variáveis, o que se produzia era, ao contrário, uma mesma imagem, repetida com recorrência. É preciso lembrar que a ideia do imobilismo islâmico, de forma ampla, tornou-se mais presente e acentuada ao longo dos séculos. Em viagem à Síria, em 1660, o jesuíta Joseph Besson afirmava que "na França, há modas no vestuário que têm o seu próprio movimento e mudam com o tempo; aqui, a moda não muda nunca; e o árabe de hoje se veste como no século dos sultões e dos califas" (1862, p. 426).

Montesquieu dilatou essa ideia ao escrever que as leis e os costumes, incluindo o modo de se vestir, "são hoje no Oriente como eram há mil anos" (1777, tomo 2, p. 40-41). A causa de tal imutabilidade – título, inclusive, deste capítulo de seu livro – era uma fraqueza natural associada à "preguiça de espírito" (MONTESQUIEU, 1777, tomo 2, p. 40). O outro ingrediente era, por suposto, o despotismo. Decorre daí que a sociedade "estática e servil", associada a uma "política atrasada e corrupta", encabeçada por governantes arbitrários, formavam um "'círculo vicioso' do despotismo Oriental". Isso contribuía para se formar a imagem do Império Otomano como o "homem doente da Europa", e ajudava a explicar, em última instância, o próprio declínio desse império (REYNOLDS, 2013, p. 60).

Tal caráter estático possuía uma ligação ainda mais íntima com o harém. Nesse sentido, conceituar esse espaço em diferentes épocas da modernidade europeia significava reiterar igual afirmação, qual seja, aquela que indicava a sua inacessibilidade e o confinamento de um grupo de mulheres fisicamente bonitas e anônimas. A justificativa para

a reprodução de tal quadro era evidente: como a maior parte das informações sobre o harém não nascia da observação do europeu dentro do palácio, não era possível que estes autores revelassem as particularidades do harém existentes no momento em que viajavam. Portanto, quanto mais se escrevia sobre o harém, mais se perpetuava uma imagem genérica sobre ele.

O caráter estático do harém era resultado ainda da forma como os autores modernos pensavam o lugar da Ásia no processo histórico. A ausência de mudanças e, portanto, o atraso a que muitos viajantes aludiam, se prestavam a fomentar e a cristalizar uma representação persistente sobre as sociedades islâmicas: se havia alguma grandeza a ser destacada, essa se localizava temporalmente no passado. Aqui é importante ressaltar, contudo, que os viajantes dos séculos XVII e XVIII não exprimiam uma voz em uníssono a ponto de abarcar todas as sociedades asiáticas nem sob o epíteto de *Oriente*, nem sob a imagem de *Oriente* atrasado. Como já foi notado, esses autores tendiam a destacar o atraso das regiões islâmicas, mas nem por isso deixavam de se contradizer ou mesmo atenuar o que haviam declarado anteriormente.

O harém, de outro modo, era a própria imagem das sociedades asiáticas, com destaque à sociedade islâmica do Império Otomano. O seu caráter estático servia, portanto, para reforçar o mesmo cenário, com iguais personagens e organizado do mesmo modo. Afora o anonimato das personagens femininas no harém[124], havia a própria

---

[124] Deve-se lembrar que o único viajante que citou os nomes das mulheres que viviam no harém foi William Lempriere; e, ainda assim, somente daquelas que ocupavam posições de destaque junto ao governante.

imobilidade dessas mulheres dentro do palácio. O médico inglês William Lempriere chegou a ressaltar a impossibilidade de tais mulheres praticarem exercícios físicos, enquanto o francês Joseph Pitton de Tournefort chamava a atenção para a eventualidade com que as mulheres saíam do harém para um passeio de carruagem. Em ambos os casos, o retrato era o mesmo: a clausura. Não sem razão, o harém seria comparado a uma prisão, como fez Jean Chardin.

O fato de ser inacessível para a maior parte dos que frequentavam o palácio real alimentava a crença no seu caráter estático. Essa premissa era aplicada até mesmo quando os autores descreviam a diversidade étnica das mulheres que habitavam os haréns. Ainda que os viajantes – como fez Lempriere – indicassem as múltiplas origens das mulheres que viviam nos haréns islâmicos, uma única característica interessava particularmente: a beleza de tais mulheres. Essa qualidade física das mulheres era reforçada, por sua vez, por outra barreira colocada entre elas e os homens: o uso do véu. Como escreveu Richard Pococke, acreditava-se que as mulheres turcas eram mais belas do que as cristãs, e isso se explicava pelo fato de esconderem o seu rosto atrás do véu. Se a proposição sobre a beleza era verdadeira para as mulheres que andavam pelas ruas, ela era ainda mais enfática para as mulheres que viviam no harém.

A imobilidade do harém se manifestava, além disso, na própria forma como os autores nomeavam o espaço privado do palácio: *o harém*. A palavra usada no singular, sempre precedida do artigo definido, não deixava margens para a dúvida: tratava-se do espaço mais protegido do palácio, no qual os estrangeiros não poderiam entrar.

A evocação de seu significado religioso ou proibitivo vinha apenas realçar o valor de exclusividade exibido pelo harém. O local singular e delimitado deveria, então, ser representado apenas como imutável, persistente temporalmente. Quanto mais avançavam as mudanças na História, mais o harém era retratado como a-histórico.

Fosse por necessidade de manter a imagem do harém congelada – como vimos em relação ao uso de cosméticos na França, no Capítulo 3 –, fosse por consequência de certa tradição do "pensamento europeu", o fato notório é que o movimento não era um elemento relacionado ao harém nos textos de viagem. No século XVIII, as mulheres que viviam no palácio Topkapi poderiam sair de lá e construir "mansões privadas ao longo do Bósforo" (DEWALD, 2004, vol. 3, 2004, p. 132). Todavia, uma vez que não estivessem no harém, como se poderia evocar a imagem do harém enquanto um espaço que abrigava mulheres? Nesse sentido, os textos sobre as mulheres que viviam no harém as representavam como se elas nunca mudassem, ficassem doentes, gerassem filhos ou morressem. Para que a imagem do harém fosse reconhecida, ela precisava ser imóvel.

A marcação de fronteiras dentro do palácio não significava, contudo, o congelamento do comportamento feminino. As suas vidas iam se desenvolvendo não somente através do contato com pessoas fixadas na estrutura interna da Corte, mas também com personagens externos a ela. Quando lemos nas narrativas dos viajantes a aproximação de uma mulher residente no harém com um homem estrangeiro, verificamos tanto o rompimento da exclusividade amorosa com o soberano quanto a transposição da fronteira a ela imposta. Essa imagem já fora ressaltada por

Baudier e Chardin, e apareceu também em Lempriere. Nesse último autor, ficamos sabendo como embaixadores, cônsules e mercadores, desejosos de obter algum favor junto ao imperador, presenteavam as "principais senhoras do Harém" (LEMPRIERE, 1800, p. 267).

Lempriere, de certa maneira, posicionou-se contra o caráter hermético do harém, ao retirar as mulheres do fundo anônimo e homogêneo ao qual elas eram recorrentemente submetidas e dar-lhes voz e identidade. O harém descrito por ele estava, desse modo, ligado ao movimento. Isso se explicava não apenas pela sua chegada e a alteração sentida nesse lugar, mas também pelo registro das experiências pessoais vividas pelas mulheres que habitavam os palácios. A composição desse quadro, peça a peça, mostrava a ele o dinamismo que movia aquele espaço. O harém, como parte física e social do palácio dos governantes, transformava-se tanto quanto qualquer outro componente das sociedades islâmicas.

De todo modo, o seu propósito maior não era refutar as ideias desfiguradas sobre o harém que circulavam nas mentes e nas bocas europeias. A edição de 1813 de seu livro vem confirmar essa hipótese. Nessa publicação, não era apenas o "caráter de barbárie e ignorância" do Marrocos que era apontada, mas de todo o continente africano. Contrário a isso, Lempriere ressaltava as "vantagens físicas" – leiam-se geográficas – da África. A sua conclusão era enfática: "nas mãos de uma nação iluminada, [a África] pode ser convertida para fins mais benéficos" (LEMPRIERE, 1813, p. 2). O tema da expansão colonialista europeia, revestido de um clamor pela força conjunta no lugar dos interesses individuais, ganhava preeminência sobre o assunto

do harém que, embora em destaque na capa da obra, não havia sido expandido no interior dela.

O livro de William Lempriere, assim como os dos outros viajantes citados aqui, mostravam ao leitor o dinamismo da viagem de um europeu contraposto ao cenário de imobilismo do harém. Enquanto os viajantes podiam circular de um espaço para outro, as mulheres que viviam no harém continuavam presas às paredes do palácio. Ou seja, a fixidez espacial era confundida com a fixidez humana, de modo que a descrição do harém real sempre contava com o retrato dos personagens – sobretudo as mulheres – que ali viviam. Foi isso que fez o clérigo inglês Edmund Chishull (1671–1733), ao afirmar que o harém era uma "palavra turca para mulheres", além de equivaler a apartamentos femininos (1747, p. 184). Nas representações europeias, os muros que cercavam o harém mantinham o seu tempo estático.

5.6 O harém e a fronteira sexual

O caráter imóvel do harém vinha se somar, por fim, ao elemento que lhe era tomado como permanente: a reclusão. A clausura das mulheres era um tópico fértil nas mãos dos autores europeus, uma vez que propiciava os mais variados julgamentos. O fato é que a concentração das mulheres dentro do espaço fechado do harém era interpretada como um ingrediente certo da manifestação luxuriosa. A repetição dessa tese em cada autor de viagem lhe dava ainda maior autoridade, e o resultado é que a afirmação caminhava para se tornar uma premissa sobre as mulheres islâmicas.

Em sua narrativa sobre a viagem à Argélia, T.S. defendia que o fato de as mulheres ficarem reclusas despertava as suas "mentes e seus afetos" para aquilo que estava no exterior, longe delas. Portanto, ele alegava, se as mulheres desfrutassem de liberdade, como ocorria em "outros países", "elas não seriam tão furiosamente debochadas" (1670, [s. p.]). Michel Baudier também enxergava na clausura das mulheres – aliada ao calor do clima e ao mau exemplo de seus maridos – o instrumento de estímulo dos amores femininos. O isolamento das mulheres que viviam no harém tornou-se tema de interesse inclusive dos editores da publicação inglesa *Revista das Senhoras* [*The Lady's Magazine*] que, embora questionassem o posicionamento dos viajantes sobre a clausura feminina, emitiam a opinião de que o "confinamento é o mais poderoso ator sobre as paixões" (THE LADY'S MAGAZINE, 1794, p. 314).

Nessa revista inglesa, podia-se ler que o objetivo do confinamento feminino era a manutenção de sua castidade. Porém, o que se verifica nas observações dos autores europeus era a consequência oposta: a inflamação sexual das mulheres. Nesse caso, e em virtude da negligência sexual do soberano, os viajantes afirmavam que elas se relacionavam sexualmente com outras mulheres; utilizavam, ademais, instrumentos para satisfazer seus desejos; ou, ainda, buscavam se envolver com homens que viviam fora da Corte. Vejamos como essas manifestações apareciam nos relatos.

A homossexualidade feminina, embora menos enfatizada do que as relações entre os homens, era um tema presente na literatura de viagem. Jean Chardin informava aos leitores que as "mulheres Orientais" eram conhecidas

por sua homossexualidade, como foi indicado no Capítulo 1 desse livro. O espaço propício à manifestação de tais relações era, contudo, nos banhos públicos mais do que nos haréns. O *ḥammām* era entendido por esses autores como uma justificativa possível para que as mulheres saíssem de sua clausura em certos momentos. Sobre isso, o francês Nicolas de Nicolay afirmava que "entre as mulheres do Levante" havia uma "grande amizade" que ocorria nos banhos. Esses encontros poderiam levá-las à paixão, como se elas estivessem com homens. Uma vez que se sentiam tomadas de lascívia, elas buscavam satisfazer os seus desejos (NICOLAY, 1577, p. 110).

Voltando ao harém propriamente dito, o já citado comerciante francês Seiscentista Jean-Baptiste Tavernier apontava um recurso supostamente usado pelas mulheres que ali viviam. Aprisionadas no palácio, elas estavam sujeitas aos mais diversos excessos, e, em virtude de tal situação, teria nascido a "fábula" sobre o uso de pepinos. Ainda que Tavernier colocasse em dúvida o emprego do dito legume com fins sexuais, ele fazia coro aos outros viajantes mencionados aqui: o "vício" da sodomia assolava Istambul e todas as outras províncias do império, sendo imitado também pelas mulheres (TAVERNIER, 1679, p. 548-549). Afirmações da mesma natureza podem ser lidas em Ottaviano Bon. No seu relato traduzido para o inglês em 1653, o veneziano notava a luxúria das mulheres no serralho e indicava a necessidade de preveni-las da lascívia. Entre as práticas correntes, estava o uso de alimentos como rabanetes, pepinos ou frutos similares que eram empregados em "atos bestiais" (BON, 1653, p. 55).

O professor de Astronomia na Universidade de Oxford John Greaves (1602–1652), que editou o livro do veneziano Ottaviano Bon em 1653, também tinha o seu parecer sobre o harém imperial otomano. Em 1637, Greaves embarcou para Istambul, partindo no ano seguinte em direção a Alexandria, onde tinha por objetivo fixar a latitude do local em que Ptolomeu fizera as suas observações (HAMILTON; VAN DEN BOOGERT; WESTERWEEL, 2005, p. 85). No item intitulado "Prevenção da luxúria", Greaves alegava que era proibido que se levasse para as mulheres no harém "qualquer coisa" que as permitisse cometer atos de "impureza bestial e antinatural". Portanto, caso essas mulheres quisessem comer rabanetes ou pepinos, por exemplo, estes lhes eram entregues devidamente fatiados (GREAVES, 1737, vol. 2, p. 652). O fato de as mulheres serem "todas jovens, vigorosas e lascivas" contribuía para alimentar os seus "pensamentos impuros".

As referências ao uso de legumes com marcadas intenções sexuais extrapolavam os limites do Império Otomano. Lembremos uma vez mais a figura de Niccolò Manucci, que prestou serviços para a Corte Mogol na Índia. O veneziano registrava o episódio nos mesmos termos adotados por John Greaves. Ao explicar que os eunucos proibiam o contato das mulheres com produtos como vinho, ópio, noz moscada ou "outras drogas que poderiam intoxicar", Manucci ressaltava que eles também não permitiam a entrada de "rabanetes, pepinos ou vegetais similares" (MANUCCI, 1907, vol. 2, p. 351).

A história sobre os legumes usados pelas mulheres no harém endossa o acervo de temas recorrentemente lembrados, mas cuja origem é nebulosa. Dentre aqueles

grafados pelos viajantes, ele vem se somar ao episódio do lenço jogado aos pés da escolhida do sultão, e à história dos chinelos femininos desconhecidos colocados na porta de determinado aposento no harém, indicando que a dona do quarto recebia uma visita. Tal episódio era evocado pelos autores para denunciar o comportamento lascivo das mulheres, já que os chinelos femininos não passariam de um engodo. Ou seja, uma vez que o senhor do harém estivesse longe de casa, as mulheres poderiam levar um homem para o seu quarto, utilizando-se do artifício dos chinelos, já que elas não seriam incomodadas até que os chinelos fossem removidos dali (LEMPRIERE, 1800, p. 279).

Dentre os artifícios usados pelas mulheres, os viajantes assinalavam, por fim, os encontros com homens que viviam fora do palácio. Para tanto, os homens empregavam um recurso lembrado no "Livro das Mil e Uma Noites", isto é, disfarçavam-se com roupas femininas a fim de se encontrar com as mulheres fechadas no palácio[125]. Tournefort relatava que os homens travestidos em roupas femininas conseguiam se aproximar das mulheres com a justificativa de que eram vendedores de roupas e de joias. O veneziano Manucci também indicava este perigo iminente que rondava a Corte Mogol. Em decorrência disso, os eunucos revistavam todas as mulheres que entravam no palácio com a suspeita de que um jovem homem pudesse estar vestido com roupas femininas (MANUCCI, 1907, vol. 2, p. 351).

---

[125] Sobre esse episódio no texto ficcional, ver "Livro das Mil e Uma Noites". Volume 1 – ramo sírio. Introdução, notas, apêndice e tradução do árabe de Mamede Mustafa Jarouche, (ANÔNIMO, 2005, p. 42).

Michel Baudier iria mais longe ao assegurar que as mulheres que viviam no harém otomano se relacionavam com estrangeiros cristãos, como os próprios franceses. Mas esses casos amorosos poderiam ter um desfecho trágico, pois as mulheres se livravam deles por meio do punhal ou de uma poção de veneno (BAUDIER, 1631, p. 158). O autor não esclarecia de que modo elas conheciam os seus possíveis amantes e mantinham encontros com eles. De qualquer maneira, a crença de que as mulheres residentes no harém nutriam relações com outros homens – que não o seu senhor – era um tópico presente na literatura de viagem europeia.

O efeito colateral de tais casos amorosos era óbvio: a exclusividade sexual do senhor do harém era infringida. Embora os viajantes citassem esses supostos casos, eles não questionavam a transgressão da política sexual palaciana. Some-se a isso um desinteresse notório dos autores por aquela que seria a principal relação sexual dentro do palácio: a união entre o soberano e as suas mulheres. A busca por um melhor desempenho sexual era matéria de atenção entre os próprios árabes desde o período clássico[126]. Exemplo de receitas afrodisíacas é o próprio livro escrito pelo polímata persa Nasir al-Din al-Ṭūsī (1201–1274), com edição recente (AL-ṬŪSĪ, 2013). Tal tema, porém, não mobilizava os viajantes. Diante disso, cabe a pergunta:

[126] Sobre a extensa produção de "tratados eróticos" pela sociedade árabe, Fatna Sabbah aponta o período do século IX ao XVI como o mais profícuo a este respeito ([s. d.], p. 46). Para Malek Chebel, tal literatura estava interessada em questões "filosóficas, psicológicas, médicas e mágico-religiosas", além de exibir informações técnicas com o intento de orientar e educar o seu público (2003, tomo I, p. 288-290).

se a potência sexual do soberano sequer era considerada, e se as relações entre ele e as suas mulheres ocupavam um espaço mínimo nas páginas dos relatos de viagem, a que lascívia se referiam os autores quando descreviam as sociedades islâmicas?

A partir de todas as informações registradas nas narrativas de viagem, pode-se afirmar que apenas é possível enunciar as relações luxuriosas entre os muçulmanos se considerarmos os encontros entre todos os personagens que viviam na Corte. Em outras palavras, as ligações entre as mulheres e o governante devem ser somadas àquelas entre os jovens rapazes e o imperador, assim como entre as próprias mulheres. De acordo com certos viajantes-autores, haveria ainda a necessidade de se incorporar a esse quadro os personagens externos ao palácio. De todo modo, um fator se revelou inquestionável: o assunto do harém era somente mais um dentre os tantos outros descritos pelos europeus.

Conclusão

O que o orientalista britânico Norman Mosley Penzer escreveu na década de 1930 sobre o harém parecia uma obviedade para a sua geração: "desde a primeira infância ouvimos falar do *harém* turco, e dizem-nos que é um lugar onde centenas de encantadoras mulheres são mantidas trancadas apenas para o prazer de um único senhor" (1952, p. 13). A tal cenário poderiam se acrescentar, ainda, uma atmosfera de perfume, fontes de água ou música. Estes itens acessórios serviam apenas para reforçar a imagem principal vinculada ao harém, qual seja, a de um extenso grupo de jovens mulheres ávidas por satisfazer os desejos sexuais de seu senhor.

Quando confrontamos as representações de Penzer – entendidas por ele como "falsas ideias" – com as narrativas lidas neste livro, fica evidente o seu descompasso. Passados exatos cento e noventa e dois anos entre o início da viagem de Thomas Dallam para o Império Otomano e a publicação da primeira edição do livro de William Lempriere, o interesse pelo tema do harém não cresceu notoriamente. Os autores de viagem poderiam ou não inseri-lo em suas narrativas, e, mesmo quando isso ocorria, não significa que os viajantes o tratassem sexualmente. Diante

disso, volto ao problema essencial colocado inicialmente: os relatos de viagem do período moderno europeu contribuíram para fomentar um imaginário de excesso sexual sobre o harém islâmico? A partir de toda a discussão esboçada até aqui, pode-se responder tal questão com certa segurança.

A lascívia – como uma característica das sociedades islâmicas – sempre esteve presente nas penas dos viajantes europeus, e se considerarmos a afirmação de Thierry Hentsch sobre a semelhança entre as narrativas de viagem – como assinalado na introdução –, ficará evidente que esse item era um tópos de tal literatura. O tema do harém, de outra forma, variou nestes registros. Enquanto alguns autores o relacionavam à sexualidade – como fez Michel Baudier –, outros desfaziam equívocos – como Jean Chardin e Mary Montagu –, ou mesmo não citavam o tema, por desconhecimento ou falta de interesse, como se pode notar em William Biddulph, Henry Blount ou Henry de Beauvau. Como afirmou Mohja Kahf, o véu e o harém não estavam presentes nas "representações medievais sobre as mulheres muçulmanas" e são escassos no Renascimento (1999, p. 6).

Os relatos de viagem nos indicam que o harém era já um tópico conhecido dos europeus na modernidade, mas a crença na sexualidade exagerada das sociedades islâmicas precedia este tema. Diante disso, as descrições sexuais sobre os povos muçulmanos eram um instrumento corrente e frequentemente utilizado pelos viajantes. Não há dúvida, portanto, de que nas mentes europeias os muçulmanos figuravam como lascivos. Ou, para dizer melhor, no imaginário europeu em voga neste período e partilhado

por certo grupo – que não se poderá precisar –, as regiões islâmicas eram notoriamente sexuais. Tratava-se de uma premissa e, como tal, era evocada também pelos viajantes.

O harém, por ter o seu acesso restrito aos personagens externos e ser, por conseguinte, amplamente desconhecido dos estrangeiros, era situado neste terreno sexual, mais como uma peça a compor o quadro do que propriamente como o seu elemento principal. Isso ficou evidente à medida que fomos mergulhando nos registros de viagem, pois neles nem a ampla utilização e homogeneidade em torno do conceito de *Oriente* nem o fascínio erótico dos viajantes figuravam como assuntos inquestionáveis. Isso significa que, entre tais autores, a sexualidade exagerada dos muçulmanos mostrava-se patente – manifestada em relações heterossexuais e também homossexuais –, mas o harém nem sempre era tomado como o palco mais importante de tal luxúria, visto que os encontros sexuais entre as mulheres e o seu senhor estavam longe de ser os mais enfatizados.

Se os viajantes não se revelaram amplamente interessados em construir ou disseminar uma imagem erótica sobre o harém, o mesmo não se sustenta em relação aos percursos das representações engendradas por eles. A atração pelas sociedades islâmicas – a otomana em particular – e a caracterização concupiscente derivada daí se mostraram mais enfáticas no século XVIII do que no século precedente. O despertar do público europeu pelos temas islâmicos foi estimulado, seguramente, pela publicação do “Livro das Mil e Uma Noites”, traduzido pelo francês Antoine Galland, como já se fez notar. Contudo, não se deve buscar em tal tradução o estímulo das

descrições sexuais sobre os muçulmanos, uma vez que a obra de Galland foi adaptada ao decoro da época, já que "certas passagens foram ignoradas com a desculpa de que eram muito obscenas ou muito rudes para o gosto dos leitores" (BRULOTTE; PHILLIPS, 2006, p. 1300).

A combinação crescente entre a produção dos viajantes e a aquela advinda de dramaturgos, pintores, escritores de ficção consolidava determinadas características sobre o harém islâmico. Trata-se mesmo de uma época de construção de significados sobre o harém. Assim, o retrato sexual deste espaço emergia como um de seus elementos representativos e era associado de maneira recorrente à trama política desenrolada nos palácios do Levante. Sobre isso, deve-se mencionar o enredo da peça teatral "Bajazet", de Racine, e do romance "Roxana", do inglês Daniel Defoe – obras citadas no Capítulo 3 –, além do livro "Cartas Persas", de Montesquieu. Se essas produções possuem algo em comum é a forma *inventiva* como apresentavam o Levante. É certo que o uso da imaginação era uma possibilidade estética, já que tais produções consistiam em textos ficcionais. Contudo, a fantasia esboçada nessas obras não era diversificada: a sexualidade imoderada era sempre um recurso possível.

O fato de não conhecerem pessoalmente as várias regiões islâmicas poderia explicar esta tendência em encarar a sexualidade como exageradamente presente entre estes povos. O produto da experiência de viagem, entretanto, estava longe de se resumir em uma apreensão imparcial dos vários âmbitos da vida de um grupo estrangeiro, como já se afirmou neste texto. Diante disso, e para além do valor prático que a evocação do harém poderia assumir, há

que se considerar o próprio fenômeno do fascínio erótico que ganhava espaço nas sociedades europeias, alimentado, em boa medida, pela fluidez entre "fato e ficção" como justificou Penzer ao relatar as concepções equívocas sobre o harém (1952, p. 13).

Essa tenuidade entre as fronteiras real e imaginária no tocante às imagens sobre o harém pôde ser notada já no momento de elaboração das narrativas analisadas nos dois capítulos iniciais deste livro. Mas, quando comparamos as narrativas de viagem com os romances ou com as peças de teatro da mesma época, fica notória a diferença entre representações valorativas sobre o Levante e representações imaginativas sobre o *Oriente*. Nas primeiras, ainda que houvesse severas reprovações do autor em relação ao modo de vida dos muçulmanos – com a ulterior "classificação" da civilização europeia acima da civilização árabe, turca ou persa –, as observações estavam calcadas em um terreno possível e verificável. Já nestas, o exame das observações era improvável, fosse porque inexistia a experiência empírica, fosse porque o autor estava convencido de que as imagens veiculadas por ele retratavam o *Oriente*. Nesse último caso, há que se ressaltar ainda que, mesmo desconfiando das imagens, o autor poderia disseminá-las, porque assim esperava o seu público.

Nesse sentido, se os autores das narrativas de viagem – com todos os problemas de construção teórica que se lhes apresentavam – buscavam exibir uma imagem "verdadeira" sobre as sociedades islâmicas, os escritores que se afastavam da própria experiência para descrever o Levante não se obrigavam a tanto. O que se verifica a partir daí é que enquanto T.S. pretendia adornar as suas observações

com as mais "prazerosas aventuras", outros viajantes procuravam comprovar o quão verdadeira era a sua narrativa, utilizando, inclusive, a justificativa de que o relato se aproximava do domínio da História, como fez Volney.

A tensão entre o *real* e o *imaginado* sempre existiu, o que não equivale a afirmar que o imaginário sexual sobre o harém tenha nascido com a criação deste lugar. Nos viajantes, as representações sexuais apareceram lado a lado com as suas negações e também com o seu silêncio sobre o tema. Aqui, deve-se destacar a diferença essencial entre o universo das representações e aquele do imaginário constituído e amplamente compartilhado: as representações são apenas fios que tecem a fabricação do imaginário. Para falar em termos de narrativas de viagem, há que se ponderar que elas são somente uma das matérias-primas necessárias para a consolidação do imaginário, não se configurando, portanto, como as únicas responsáveis pela tessitura imaginária.

Em virtude da proximidade dos viajantes com as sociedades que eram tema de seu livro, esperava-se que esses relatos exibissem – em termos de relações comuns – os valores, as posições, as percepções correntes sobre os povos estrangeiros. Dado o caráter pouco ou nada célebre de boa parte destes autores, é certo que esses fatores se constituíram como um dos pilares de tais obras. Mas, como defendi em outros momentos deste texto, nenhum autor estava imune ao que ocorria na sua própria sociedade, no seu próprio tempo. Desse modo, o interesse pelo conhecimento apreendido desses relatos entrava em conflito, permanentemente, com o cenário social em que vivia o autor e a partir do qual ele escrevia.

Isso leva a crer que – a cada vez que determinado viajante-autor assinalava a importância do harém dentro de seu texto ou inseria modificações sobre esse tema em seguidas reimpressões – confirmava-se o seguinte fato: tal novidade poderia despertar o interesse do leitor. Isso era necessário para provar o conhecimento do autor sobre o harém e para indicar a seu público que uma nova janela sobre esse espaço era aberta. Contudo, se houve viajante que apostava no ineditismo da sua experiência no harém – como fizera o médico William Lempriere –, houve quem desbravasse outros territórios, clamando por uma nova "Cruzada" ou destacando o próprio fato de ser uma mulher.

Como já nos falava Paul Ricoeur, "um texto é um todo, uma totalidade" ([s. d.], p. 201), e por essa razão o tema do harém nas narrativas de viagem não pode ser desvinculado de todos os outros assuntos que compunham determinado livro. Se para os europeus da modernidade o espaço do harém fosse – como o era para a geração de Penzer – relacionado essencialmente às mulheres, os tópicos dedicados a descrever as esposas e as concubinas do governante deveriam prevalecer sobre os outros temas. Mas vimos extensamente que isso não ocorria. O harém, quando mencionado, era uma parte do texto, que contava com uma sucessão de outros assuntos.

Se havia, por um lado, a crença nas práticas sexuais excessivas e, portanto, viciosas dos povos do Levante, não era patente, de outro modo, uma conceituação uniforme sobre as várias regiões islâmicas. Isso significa que, a partir da leitura dos viajantes do começo do período moderno até o século XVIII, não se encontrará uma maneira

única de retratar os países islâmicos, tampouco uma definição precisa sobre o "Oriente", termo, inclusive, raro nas narrativas destes autores. Isso indica que qualquer leitura sobre um "Orientalismo" monolítico sobre este período é inadequada.

A ausência de um *Oriente* rigorosamente delimitado nos textos europeus deste momento era consequência da complexidade de relações estabelecidas entre os personagens europeus e aqueles que viviam na África, no Império Otomano e na Pérsia. Uma história da interação entre estes povos – mais do que da oposição e confronto entre eles – já foi assinalada neste livro, porém, merece ser destacada. O contínuo trânsito de pessoas por terra e por mar em viagem por essas regiões era, seguramente, um fator responsável por uma convivência corriqueira entre pessoas de origens étnicas e religiosas distintas.

Entre o começo da modernidade europeia e os fins do século XVIII, o "Orientalismo" – para usar o termo disseminado por Edward Said – se caracterizava pelo interesse erudito, mas não pelo discurso imperialista. A crença na superioridade europeia disputava espaço com a admiração pelas sociedades islâmicas, e justamente por isso será possível encontrar na narrativa de um mesmo viajante a afirmação sobre o atraso econômico de certa região estrangeira, assim como o depoimento sobre a identificação sentida com determinado povo. Os relatos de viagem eram, sobretudo, circulares, alternando entre a reprovação e os elogios.

Diante disso, é necessário cautela com as generalizações. Não havia um discurso *único* sobre o harém entre os europeus na modernidade. Havia formas de se definir esse

espaço que geraram, por sua vez, ideias mais sobressalentes a seu respeito. A sexualização desse lugar não era um elemento obrigatório nos viajantes, assim como uma suposta exaltação dos mistérios que o cercavam. Essas imagens, entretanto, passaram a ser exploradas em outros autores e a partir das informações cruzadas disseminaram-se certamente por meio da cultura oral. Portanto, o "culto do harém", que Reina Lewis insere nas fantasias do discurso orientalista (1996, p. 111), precisará ser pensado em termos espacial e temporal, com o risco de se incorrer em imprecisões ou conclusões que não condizem com as fontes empíricas.

Por fim, não se deve jamais desconsiderar a capacidade intelectual do público leitor nem o seu desejo em consumir fantasias. A desconfiança em torno da veracidade das obras de viagem abriu caminho não apenas para que os autores defendessem com recorrência o "mundo real" tratado em suas narrativas, mas também gerou a publicação crescente de textos sobre o "mundo utópico". As "viagens imaginárias" não devem ser confundidas com "viagens mentirosas", como alega Percy Adams, afinal, aquelas se consagraram como gênero literário popular no século XVIII e eram entendidas como tal por seus leitores (1962, p. 2). Na fronteira nebulosa formada entre o que se diz e o que se pensa, entre os mundos abertos pelo autor e aqueles vislumbrados pelo leitor, a única certeza é que a literatura é constantemente apropriada e interpretada.

Referências

ACADÉMIE FRANÇAISE. *Dictionnaire de l'Académie Françoise*. Tome Premier, A–L e Tome Second, M–Z. Paris: Veuve de J. B. Coignard & J. B. Coignard, 1694.

______. *Nouveau dictionnaire de l'Académie Françoise dédié au roi*. Tome Premier, A–L e Tome Second, L–Z. Paris: Chez Jean Baptiste Coignard, 1718.

______. *Dictionnaire de l'Académie Françoise*. Tome Premier, A–L e Tome Second, L–Z. Troisième Édition. Paris: Chez Jean Baptiste Coignard 1740.

______. *Dictionnaire de l'Académie Françoise*. Tome Premier, A–L e Tome Second, L–Z. Quatriéme Édition. Paris: Vve B. Brunet, 1762.

______. *Dictionnaire de l'Académie française:* revu, corrigé et augmenté par l'Académie elle-même. Tome Premier, A–L e Tome Second, L–Z. Cinquième Édition. Paris: J. J. Smits, 1798.

ADAMS, Percy G. *Travelers & Travel Liars, 1660-1800*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1962.

______. *Travel literature and the evolution of the novel*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1983.

ADLER, Judith. Travel as Performed Art. *American Journal of Sociology*, v. 94. n. 6, p. 1366-1391, may 1989.

AFKHAMI, Mahnaz; FRIEDL, Erika (Ed.). *Muslim Women and the Politics of Participation:* Implementing the Beijing Platform. New York: Syracuse University Press, 1997.

ÁGOSTON, Gábor; MASTERS, Bruce. *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. New York: Facts on File, 2009.

AHMED, Asad Q.; SADEGHI, Behnam; BONNER, Michael (Ed.). *The Islamic Scholarly Tradition:* Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook. Leiden: Brill, 2011.

AHMED, Leila. *Women and gender in Islam*. Historical roots of a modern debate. New Haven; London: Yale University Press, 1992.

ALBALA, Ken. *Food in Early Modern Europe*. Westport: Greenwood Press, 2003.

ALDINGTON, Richard. Charles Dufresny. *The North American Review*, v. 215, n. 796, p. 361-365, Mar. 1922.

AL-MAKHZOUMI, Al-Sayed Haroun Ibn Hussein. *As Fontes do Prazer*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

ALSAID, Mouna. *L'image de l'Orient chez quelques écrivains français (Lamartine, Nerval, Barrès, Benoit)*: Naissance, évolution et déclin d'un mythe orientaliste de l'ère coloniale. Thèse (Doctorat en Lettres et arts) – Université Lumière Lyon 2, Lyon, 2009.

AL-ṬŪSĪ, Nasir al-Din. *The Sultan's Sex Potions:* Arab Aphrodisiacs in the Middle Ages. Translated and Introduced by Daniel L. Newman. London: Saqi Books, 2013.

AMELANG, James S. *The Flight of Icarus:* Artisan Autobiography in Early Modern Europe. Stanford: Stanford University Press, 1998.

AMERICAN GEOGRAPHICAL SOCIETY. *Journal of the American Geographical Society of New York*, v. 25, n. 1, p. xliv-lxix, 1893.

AMES, Glenn J.; LOVE, Ronald S. (Ed.). *Distant Lands and Diverse Cultures*: The French Experience in Asia, 1600-1700. Westport: Greenwood Publishing Group, 2003.

ANDREA, Bernardette. *Women and Islam in Early Modern English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ANÔNIMO. *Livro das Mil e Uma Noites*. Volume 1, ramo sírio. Introdução, notas, apêndice e tradução do árabe de Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo, 2005.

ANTOINE, Pierre. *Dictionnaire Universel François et Latin, vulgairement appellé Dictionnaire de Trévoux.* Édition lorraine, Nancy: [s. n.], 1738-1742. Disponível em: <http://www.cnrtl.fr/dictionnaires/anciens/trevoux/menu1.php>. Acesso em: 5 jul. 2013.

APPLEBAUM, Wilbur (Ed.). *Encyclopedia of the Scientific Revolution:* From Copernicus to Newton. New York: Garland Publishing, 2000.

ARAÚJO, Alberto Filipe Ribeiro de; BAPTISTA, Fernando Paulo (Coord.). *Variações sobre o imaginário*: domínios, teorizações, práticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecilia Leonel Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARMSTRONG, Karen. *Maomé:* uma biografia do Profeta. Tradução de Andréia Guerini, Fabiano Seixas Fernandes e Walter Carlos Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ARNOLD, David. The place of “the tropics” in Western medical ideas since 1750. *Tropical Medicine and International Health*, v. 2. n. 4, p. 303-313, apr. 1997.

ARNOLD, Ken. *Cabinets for the curious:* looking back at early English Museums. Aldershot: Ashgate, 2006.

AS-SUYŪṬĪ, JalĀl al-DĪn. *History of the Caliphs*. Translated from the original arabic by Major H. S. Jarrett. Calcutta: Printed by J. W. Thomas, Baptist Mission Press and published by the Asiatic Society, 1881.

AVICENNE. *Poème de la Médecine*. Paris: Société d'édition "Les Belles Lettres", 1956.

AZEVEDO E CASTRO, Maria Gabriela. *Imaginação em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

BACKHOUSE, Janet. *The Hastings Hours*. San Francisco: Pomegranate Artbooks in association with the British Library, 1997.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.). *Enciclopédia Einaudi:* Anthropos – Homem, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. p. 296-332.

BAER, Marc David. *Honored by the Glory of Islam*: Conversion and Conquest in Ottoman Europe. Oxford: Oxford University Press, 2008.

BAILEY, Nathan (Ed.). *An Universal Etymological English Dictionary*. London: Printed for R. Ware, W. Innys and J. Richardson, J. Knapton, T. Longman, S. Birt, C. Hitch, J. Hinton, W. and D. Baker, J. Ward, W. Johnston, C. Borbett, and M. Cooper, 1675 [1775].

______. *An Universal Etymological English Dictionary*. Vol. II. London: Printed for Thomas Cox, 1731.

BAKTIR, Hasan. *Representation of the Ottoman Orient in Eighteenth Century English literature*. Thesis (Philosophy in English Literature) – Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, Ankara, 2007. Disponível em: <http://

etd.lib.metu.edu.tr/upload/3/12608967/index.pdf>. Acesso em: 7 maio 2014.

______. Transforming the meaning of barbarism: Turks in Henry Blount's A Voyages into the Levant (1634). *Turkish Studies* – International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, v. 4/5, p. 879-889, 2010.

BALAYÉ, Simone. *La Bibliothèque Nationale des origines à 1800*. Genève: Librairie Droz S.A., 1988.

BALLASTER, Ros. *Fabulous Orients*. Fictions of the East in England, 1662-1785. Oxford: Oxford University Press, 2005.

BARBER, Charles; BEAL, Joan C.; SHAW, Philip A. *The English Language*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BARBIER, Fréderic; MONOK, István (Ed.). *Les bibliothèques centrales et la construction des identités collectives*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2005.

BARD, Kathryn A. (Ed.). *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*. New York: Routledge, 1999.

BARNARD, John; MCKENZIE, Donald Francis; BELL, Maureen (Ed.). *The Cambridge History of the Book in Britain*. Vol. 4: 1557-1695. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BAROZZI, Nicolò; BERCHET, Guglielmo. *Le Relazioni degli Stati Europei*. Volume unico. Parte I. Venezia: Prem. Stabil. Tip. Di. P. Naratovich Edit., 1871.

BARROS, José D'Assunção. Imaginário, Mentalidades e Psico-História – uma discussão historiográfica. *Labirinto* – Revista eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário, ano V, n. 7, jan./jun. 2005. Disponível em: <http://www.cei.unir.br/artigo71.html>. Acesso em: 30 jul. 2011.

______. Paul Ricoeur e a Narrativa Histórica. *História, imagem e narrativas*, n. 12, abr. 2011. Disponível em: <http://www.

historiaimagem.com.br/edicao12abril2011/paulricoeur.pdf>. Acesso em: 2 ago. 2011.

BARTLETT, Robert. *The Making of Europe:* Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350. Princeton: Princeton University Press, 1993.

BARZILAI-LUMBROSO, Ruth. *Turkish Men, Ottoman Women:* Popular Turkish Historians and the Writing of Ottoman Women's History. PhD Thesis. Los Angeles: University of California, 2007.

BASSANI, Luigi. *I costumi et i modi particolari de la vita de Turchi*. Roma: Antonio Blado, 1545.

BATTEN, Charles L. *Pleasurable Instruction:* Form and Convention in Eighteenth Century Travel Literature. Berkeley: University of California Press, 1978.

BAUDIER, Michel. Histoire generalle du serrail et de la cour du Grand Seigneur Empereur des Turcs. Seconde Edition reveue et augmentee par l'autheur. Paris: La Boutique d'Angelier, 1631.

BAYLE, Pierre et al. *Nouvelles de la Republique des Lettres*. Seconde Edition revûë & corrigée par l'Auteur. Volume 2. Amsterdam: Chez Henry Desbordes, 1686.

BEAUVAU, Henry de. *Relation iournaliere du Voyage du Levant*. Toul: François du Bois, Imprimeur du Roy, 1608.

______. *Relation iournaliere du Voyage du Levant*. Paris: Chez Gilles Robinot, 1610.

BELL, Dean Phillip. *Jews in the Early Modern World*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

BEN-AMI, Issachar. *Saint Veneration among the Jews in Morocco*. Detroit: Wayne State University Press, 1998.

BENNETT, Clinton (Ed.). *The Bloomsbury Companion to Islamic Studies*. London; New York: Bloomsbury Group, 2013.

BENNISON, Amira K. *The Great Caliphs: The Golden Age of the ʿAbbasid Empire*. London: I. B. Tauris, 2009.

BENT, James Theodore. *Early Voyages and Travels in the Levant:* The Diary of Thomas Dallam. *1599-1600*. London: Hakluyt Society, 1893.

BERNIER, François. *Suite des Memoires du Sieur Bernier sur l'Empire du Grand Mogol*. Paris: Chez Claude Barbin, 1671.

BERNSTEIN, Richard. *The East, the West, and Sex:* A History of Erotic Encounters. New York: Alfred A. Knopf, 2009.

BERRIOT, François. Remarques sur la découverte de l'Islam par l'Occident, à la fin du Moyen-Age et à la Renaissance. *Bulletin de l'Association d'étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, n. 22, p. 11-25, 1986. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/rhren_0181-6799_1986_num_22_1_1509>. Acesso em: 12 abr. 2013.

BERRY, Helen. An Early Coffee House Periodical and its Readers: the Athenian Mercury, 1691-1697. *The London Journal*, v. 25, n. 1, p. 14-33, may 2000.

BESSON, Joseph. *La Syrie et la Terre Sainte au XVII^{e} siècle*. Poitiers: Henri Oudin; Paris: Victor Palmé, 1862.

BLAKE, Stephen P. *Time in Early Modern Islam:* Calendar, Ceremony, and Chronology in the Safavid, Mughal, and Ottoman Empires. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BLOOM, Jonathan M.; BLAIR, Sheila S. *Grove Encyclopedia of Islamic Art & Architecture:* Three-Volume Set. Oxford: Oxford University Press, 2009.

BLOUNT, Henry. *A Voyage into the Levant*. The second Edition. London: Printed by I. L. for Andrew Crooke, 1636.

______. *A Voyage into the Levant*. The fourth Edition. London: Printed by R. C. for Andrew Crooke, 1650.

BLOUNT, Thomas. *Glossographia Anglicana Nova or, A Dictionary, interpreting such hard words of whatever language, as are at present used in the English Tongue, with their etymologies, definitions, & c*. London: Printed for Dan. Brown, Tim Goodwin, John Walthoe, M. Newborough, John Nicholson, Benj. Took, D. Midwinter, and Fran. Coggan, 1707.

BOBRICK, Benson. *The Caliph's Splendor:* Islam and the West in the Golden Age of Baghdad. New York: Simon & Schuster, 2012.

BOER, Inge E. *Disorienting Vision:* Rereading Stereotypes in French Orientalist Texts and Images. Amsterdam: Rodopi, 2004.

BOESCHE, Roger. *Theories of Tyranny:* From Plato to Arendt. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1996.

BOHLS, Elizabeth A. *Women Travel Writers and the Language of Aesthetics (1716-1818)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BOIA, Lucian. A History of the Imaginary. The Truth of the Myths. *Plural:* Explorations into the imaginary. Bucharest: Romanian Cultural Foundation, 1999. Disponível em: <http://www.icr.ro/bucharest/explorations-into-the-imaginary-01-1999/>. Acesso em: 20 jun. 2013.

BON, Ottaviano. *A description of the Grand Signour's Seraglio, or Turkish Emperours Court*. Translation Robert Withers. Ed. by John Greaves. London: Printed for Jo. Ridley, 1653.

BONFANTE, Giuliano; BONFANTE, Larissa. *The Etruscan Language:* An Introduction. Revised Editon. Manchester: Manchester University Press, 2002.

BOOTH, Marilyn (Ed.). *Harem Histories:* Envisioning Places and Living Spaces. Durhan: Duke University Press, 2010.

BORCHERT, Donald M. (Ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. 2. ed. Volume 8. New York: Macmillan Reference USA, 2006.

BOUKRAÂ, Laïd (Ed.). *Honey in Traditional and Modern Medicine*. Boca Raton: Taylor & Francis Group, 2014.

BOULAD-AYOUB, Josiane. “Et la religion le remplit de fureur...”: Les déterminations idéologiques, polémiques et politiques, du *Mahomet* de Voltaire”. *Philosophiques*, v. 17, n. 2, p. 3-22, 1990.

BOYAR, Ebru; FLEET, Kate. *A Social History of Ottoman Istanbul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BRAINNE, Charles et al. *Les Hommes illustres de l’Orléanais:* biographie générale des trois départements: Du Loiret, D’Eure-et-Loir & De Loir-et-Cher. Tome Second. Orléans: A La Librairie d’Alphonse Gatineau, Éditeur, et chez tous les libraires de Trois Départements, 1852.

BRENTJES, Sonja. The Interests of the Republic of Letters in the Middle East, 1550–1700. *Science in Context*, v. 12, p. 435-468, 1999.

BRETTELL, Caroline B. Introduction: travel literature, ethnography, and ethnohistory. *Ethnohistory*, v. 33, n. 2, p. 127-138, 1986.

BREWER, John. *The Pleasures of the Imagination:* English Culture in the Eighteenth Century. London: Routledge, 2013.

BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. *Uma história social da mídia*. De Gutenberg à Internet. Tradução de Maria Carmelita Pádua Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

BROTTON, Jerry. *Trading Territories:* Mapping the Early Modern World. London: Reaktion, 1997.

BROWN, James A. O. C. *Crossing the Strait:* Morocco, Gibraltar and Great Britain in the 18th and 19th centuries. Leiden: Brill, 2012.

BRUBAKER, Leslie; SMITH, Julia M. H. (Ed.). *Gender in the Early Medieval World:* East and West, 300-900. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BRUIJN, Iris. *Ship's Surgeons of the Dutch East India Company:* Commerce and the Progress of Medicine in the Eighteenth Century. Leiden: Leiden University Press, 2009.

BRULOTTE, Gaëtan G.; PHILLIPS, John (Ed.). *Encyclopedia of Erotic Literature*. 1: A-K, Index. New York: Routledge, 2006.

BRUMMETT, Palmira (Ed.). *The "book" of Travels:* Genre, Ethnology, and Pilgrimage, 1250-1700. Leiden: Brill, 2009.

BURKE, Peter. *Popular culture in Early Modern Europe*. 3. ed. Burlington: Ashgate, 2009.

______. *Cultura popular na Europa Moderna:* Europa 1500-1800. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

______. *Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Unesp, 2010b.

BURNS, William E. *The Scientific Revolution* – An Encyclopedia. Santa Barbara: ABC-Clio, 2001.

CAMPO, Juan Eduardo. *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts on File, 2009.

CARNEIRO, Henrique. *A igreja, a medicina e o amor:* prédicas moralistas da época moderna em Portugal e no Brasil. São Paulo: Xamã, 2000.

CARNOY, Dominique. *Représentations de l'Islam dans la France du XVII^e siècle:* la ville des tentations. Paris: L'Harmattan, 1998.

CARRITHERS, David W.; MOSHER, Michael A.; RAHE, Paul A. (Ed.). *Montesquieu's Science of Politics:* Essays on the Spirit of Laws. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

CARSTEN, Francis Ludwig (Ed.). *The New Cambridge Modern History:* the ascendancy of France, 1648-88. Volume 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*. I: El renacer del problema del conocimiento, el descubrimiento del concepto de la naturaleza, los fundamentos del idealismo. Mexico, D.F.: FCE, 1986.

CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la societé*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

______. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRIES, Henry de (Ed.). *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*. Archives et bibliothèques des Pays-Bas. Tome 6. Paris: Ernest Leroux, 1923.

CASWELL, Fuad Matthew. *The Slave Girls of Baghdad:* The Qiyān in the Early Abbasid Era. London; New York: I. B. Tauris, 2011.

CAWDREY, Robert. *A Table Alphabeticall of hard usual english words*. Edited by Robert A. Peters. Gainesville: Scholars' Facsimiles & Reprints, [1604] 1966. Disponível em: <http://www.library.utoronto.ca/utel/ret/cawdrey/cawdrey0.html>. Acesso em: 20 ago. 2014.

ÇELEBI, Evliya. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman, Melek Ahmed Pasha (1588-1662):* As Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels. Translation and commentary by Robert Dankoff. Albany; NY: State University of New York Press, 1991.

ÇELIKTEMEL, Başak. *A study of the third English ambassador Henry Lello's report on the ottoman empire (1597-1607)*. Thesis (Master in History) Istanbul: Istanbul Bilgi University, 2012. Disponível em: <http://openaccess.bilgi.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11411/68/celiktemel_A%20Study%20of_2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 5 mar. 2013

CENSER, Jack R. *The French Press in the Age of Enlightenment*. London: Routledge, 1994.

CHACHAM, Vera. *A presença da imaginação histórica na narrativa de viagens:* Oriente, Brasil, século XIX. 2002. 229 f. Tese

(Doutorado em Estudos Literários) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: UFMG, 2002.

CHARDIN, Jean. *Voiage du Chevalier Chardin en Perse & aux Indes Orientales*. [10 volumes]. Amsterdam: Chez Jean Wolters & Ysbrand Haring, 1686 e 1711.

CHARDIN, Sir John. *Encyclopaedia Iranica*. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/chardin-sir-john>. Acesso em: 23 set. 2014.

CHARTIER, Roger. *The Order of Books:* Readers, Authors, and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries. Stanford: Stanford University Press, 1992.

______. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

CHEBEL, Malek. *Encyclopédie de l'amour en Islam*. Érotisme, beauté et sexualité dans le monde árabe, en Perse et en Turquie. Tome I. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2003.

______. *Encyclopédie de l'amour en Islam*. Érotisme, beauté et sexualité dans le monde árabe, en Perse et en Turquie. Tome II. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2003.

CHINON, Gabriel de. *Relations Nouvelles du Levant*: ou, Traités de la Religion, du Gouvernement, et des Coûtumes des Perses, des Armeniens. Lyon: Iean Thioly, 1671.

CHISHULL, Edmund. *Travels in Turkey and Back to England*. London: Printed by W. Bowyer, 1747.

CHURCHILL, Wendy D. *Female Patients in Early Modern Britain:* Gender, Diagnosis, and Treatment. Farnham: Ashgate, 2012.

ÇIRAKMAN, Aslı. *From the "terror of the World" to the "sick Man of Europe":* European Images of Ottoman Empire and Society

from the Sixteenth Century to the Nineteenth. New York: Peter Lang Publishing, 2002.

CLAEYS, Gregory (Ed.). *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CLARK, Peter. *British Clubs and Societies 1580-1800:* The Origins of an Associational World. Oxford: Oxford University Press, 2002.

CLARK, Steve H. (Ed.). *Travel writing and empire:* Postcolonial theory in transit. New York: Zed Books, 1999.

CLASSEN, Albrecht (Ed.). *Urban Space in the Middle Ages and the Early Modern Age*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009.

CLULEE, Nicholas H. *John Dee's Natural Philosophy:* Between Science and Religion. New York: Routledge, 1988.

COLE, Richard G. Sixteenth-Century Travel Books as a Source of European Attitudes toward Non-White and Non-Western Culture. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 116, n. 1, p. 59-67, feb. 1972.

COLES, Elisha. *A Dictionary, English-Latin, and Latin-English*. London: Printed by John Richardson, for George Sawbridg, T. Basset, John Wright, Richard Chiswell, 1679.

COLLINS, James B.; TAYLOR, Karen L. (Ed.). *Early Modern Europe*: Issues and interpretations. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

CONDRA, Jill (Ed.). *Encyclopedia of National Dress:* Traditional Clothing around the World. Volume 2. Santa Barbara, California: ABC-Clio, 2013.

CONRAD, Lawrence I. *The Western Medical Tradition: 800 BC to AD 1800*. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COPPIN, Jean. *Le Bouclier de l'Europe, ou La Guerre Sainte*. Lyon: Chez Antoine Briasson, 1686.

COQUERY, Natacha. The Language of Success: Marketing and Distributing Semi-luxury Goods in Eighteenth-century Paris. *Journal of Design History*, v. 17, n. 1, p. 71-89, 2004.

CORNELL, Vincent J. (Ed.). *Voices of Islam* – Volume 4: Voices of Art, Beauty, and Science. [5 volumes]. Westport: Praeger Publishers, 2007.

CORTESE, Delia; CALDERINI, Simonetta. *Women and the Fatimids in the world of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

CORYAT, Thomas. *Coryat's Crudities:* Reprinted from the Edition of 1611, with his letters from India &c. Volume I. London: Printed for W. Cater, J. Wilkie and E. Easton, 1776.

COSER, Lewis A. The Alien as a Servant of Power: Court Jews and Christian Renegades. *American Sociological Review*, v. 37, n. 5, p. 574-581, oct. 1972.

COURMENIN, Louis Deshayes de. *Voiage de Levant, fait par le Commandement du roy en l'année 1621*. Paris: Chez Adrian Taupinart, 1624.

______. *Voiage de Levant, fait par le Commandement du roy en l'année 1621*. Paris: Chez Adrian Taupinart, 1629.

______. *Voiage de Levant, fait par le Commandement du roy en l'année 1621*. Troisième edition. Paris: Chez Adrian Taupinart, 1645.

COWAN, Brian W. Mr. Spectator and the coffeehouse public sphere. *Eighteenth-Century Studies*, v. 37, n. 3, p. 345-366, 2004.

______. *The social life of coffee:* The emergence of the British coffeehouse. New Haven: Yale University Press, 2005.

CRAVEN, Elizabeth Lady. *A Journey through the Crimea to Constantinople*. London: Printed for G. G. J. e J. Robinson, Pater-Noster Row, 1789.

______. *Memoirs of the Margravine of Anspach written by herself*. Volume I e II. London: Henry Colburn, New Burlington Street, 1826.

CRAWFORD, Katherine. *European sexualities, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CURTIS, Glenn E.; HOOGLUND, Eric (Ed.). *Iran:* A Country Study. 5. ed. Washington, D.C.: Library of Congress, 2008.

DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel (Ed.). *Revolution in Print:* The Press in France, 1775-1800. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1989.

DARYAEE, Touraj (Ed.). *The Oxford Handbook of Iranian History*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

DAVIS, Fanny. *The Palace of Topkapi in Istanbul*. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

______. *The Ottoman Lady:* A Social History from 1718 to 1918. Wesport: Greenwood Press, 1986.

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo* – Sociedade e cultura no início da França Moderna. Tradução de Mariza Corrêa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DAVIS, Natalie Zemon; FARGE, Arlette. (Ed.). *A History of Women in the West:* III. Renaissance and Enlightenment Paradoxes. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1993.

DE HEDOVVILLE, Sieur. *Le Iournal des Sçavans*. Paris: Chez Iean Cusson, 1665.

DEBUS, Allen George. *The Chemical Philosophy:* Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth centuries. 2. ed. New York: Dover Publications, 2002.

DE LA PUENTE, Cristina. Sin linaje, sin alcurnia, sin hogar: eunucos en Al-Andalus en época omeya. *EOBA XIII* – Identidades marginales, Madrid, p. 147-193, 2003.

DELLOFRE, Frédéric. La version anglaise du Cleveland. *Cahiers de l'Association internationale des études francaises*, n. 46, p. 275-295, 1994.

DEWALD, Jonathan (Ed.). *Europe, 1450 to 1789* – Encyclopedia of the Early Modern World: Vol. 3. New York: Thomson Gale, 2004.

______. *Europe, 1450 to 1789* – Encyclopedia of the Early Modern World: Vol. 4. New York: Thomson Gale, 2004.

______. *Europe, 1450 to 1789* – Encyclopedia of the Early Modern World: Vol 6. New York: Thomson Gale, 2004.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome Huitième. Neufchatel: Samuel Faulche & Compagnie; Libraires & Imprimeurs. 1765.

______. *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome Quinzième. Neufchatel: Samuel Faulche & Compagnie; Libraires & Imprimeurs. 1765.

DOCHERTY, Thomas. *Criticism and Modernity:* Aesthetics, Literature, and Nations in Europe and its Academies. Oxford: Oxford University Press, 1999.

DOOLEY, Brendan; BARON, Sabrina A. (Ed.). *The Politics of Information in Early Modern Europe*. London: Routledge, 2001.

DOUTHWAITE, Julia V. *Exotic Women:* Literary Heroines and Cultural Strategies in Ancien Régime France. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

DRAKE, Miriam A. (Ed.). *Encyclopedia of Library and Information Science*. 2. ed. Volume 2. New York: Marcel Dekker, 2003.

DROUIN-HANS, Anne-Marie (Dir.). *Le corps et ses discours*. Paris: Editions L'Harmattan, 1995.

DU LOIR, Clousier. *Les Voyages du Sieur Du Loir, contenu en plusieurs Lettres écrites du Levant, avec plusieurs particularites qui n'ont point encore esté remarquées touchant la Grèce, & la domination du Grand Seigneur, la Religion & les Moeurs de ses Suiets*. Paris: Chez François Clouzier, 1654.

DUIKER, William J.; SPIELVOGEL, Jackson. *World History, Volume II:* Since 1500. 5. ed. Belmont: Thomson Higher Education, 2007.

DURSTELER, Eric R. The Bailo in Constantinople: Crisis and Career in Venice's Early Modern Diplomatic Corps. *Mediterranean Historical Review*, v. 16, n. 2, p. 1-30, dec. 2001.

______. Fatima Hatun née Beatrice Michiel: Renegade Women in the Early Modern Mediterranean. *The Medieval History Journal*, v. 12, n. 2, p. 355-382, dec. 2009.

EISENSTEIN, Elizabeth L. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

EL CHEIKH, Nadia Maria. The Qahramâna in the Abbasid Court: Position and Functions. *Studia Islamica*, n. 97, p 41-55, 2003.

______. Revisiting the Abbasid Harems. *Journal of Middle East Women's Studies*, v. 1, n. 3, p. 1-19, 2005.

EL DIWANI, Rachida. *L'Orient des Lettres Persanes*. Morrisville: Lulu, 2009.

EL GUINDI, Fadwa. *Veil:* Modesty, privacy and resistance. Oxford; New York: Berg, 1999.

EL HAMEL, Chouki. *Black Morocco:* A History of Slavery, Race, and Islam. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

EL-HIBRI, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography:* Hārūn Al-Rashīd and the Narrative of the ᶜAbbāsid Caliphate. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ELIOT, Simon; ROSE, Jonathan (Ed.). *A Companion to the History of the Book*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.

ELMER, Peter; GRELL, Ole Peter (Ed.). *Health, Disease and Society in Europe, 1500-1800:* A Sourcebook. New York: Manchester University Press, 2004.

ELSNER, Jaś; RUBIÉS, Joan-Pau (Ed.). *Voyages and Visions* – Towards a cultural history of travel. London: Reaktion Books, 1999.

ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA. *Thomas Dallam*. Disponível em: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/150201/Thomas-Dallam>. Acesso em: 15 jun. 2014

ESSA, Ahmed; ALI, Othman. *Studies in Islamic Civilization:* The Muslim Contribution to the Renaissance. London: The International Institute of Islamic Thought, 2010.

EZE, Emmanuel C. *Race and Enlightenment:* A reader. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.

FAROQHI, Suraiya N. (Ed.) *The Cambridge History of Turkey:* The Later Ottoman Empire, 1603-1839. Volume 3. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

FAROUK, Ahmed. Critique du livre de Lemprière par un témoin de l'époque. *Hespéris Tamuda*, v. 26/27, p. 105-138, 1988-1989.

FAVAZZA, Armando R. *Bodies under Siege:* Self-mutilation, Nonsuicidal Self-injury, and Body Modification in Culture and Psychiatry. 3. ed. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011.

FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henri-Jean. *The Coming of the Book*. New York: Verso, 1976.

FEDERICI, Silvia. *Caliban and the Witch:* Women, the body and primitive accumulation. New York: Autonomedia, 2004.

FETVACI, Emine. *Picturing History at the Ottoman Court*. Indiana: Indiana University Press, 2013.

FIGUEIREDO, C. de. *Novo Diccionário da língua portuguesa*. 1913, p. 8. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/ebooks/31552>. Acesso em: 8 dez. 2013.

FINKEL, Caroline. *Osman's Dream:* The Story of the Ottoman Empire, 1300-1923. London: John Murray, 2005.

FITZROY, Charles. *The sultan's Istanbul on Five Kurush*. London: Thames & Hudson, 2013.

FLATHER, Amanda. *Gender and Space in Early Modern England*. The Royal Historical Society: Studies in History 55. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2007.

FOX, Adam. Rumour, news and popular political opinion in Elizabethan and early Stuart England. *The Historical Journal*, v. 40, p. 597-620, sep. 1997.

______. *Oral and Literate Culture in England, 1500-1700*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

______.; WOOLF, Daniel R. (Ed.). *The Spoken Word.* Oral culture in Britain, 1500-1850. Manchester: Manchester University Press, 2002.

FRASSETTO, Michael; BLANKS, David R. (Ed.). *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*. New York: St. Martin's Press, 1999.

FREELY, John. *The Cyclades:* Discovering the Greek Islands of the Aegean. London; New York: I. B. Tauris, 2006.

______. *The Grand Turk:* Sultan Mehmet II, Conqueror of Constantinople and Master of an Empire. New York: Overlook Press, 2009.

______. *Children of Achilles:* The Greeks in Asia Minor since the Days of Troy. London; New York: I. B. Tauris, 2010.

______. *A History of Ottoman Architecture*. Southampton: WIT Press, 2011.

FRENCH, Roger. *William Harvey's Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

______. *Medicine before Science:* The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FRIEDMAN, Meyer; FRIEDLAND, Gerald W. *As dez maiores descobertas da medicina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FULFORD, Timothy; KITSON, Peter J. (Ed.). *Romanticism and Colonialism:* Writing and Empire, 1780-1830. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*. Tome Seconde, F–O. La Haye/Rotterdam: Arnout et Reinier Leers, 1690.

______. *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*. Tome Troisième, P–Z. La Haye; Rotterdam: Arnout et Reinier Leers, 1690.

GALLAGHER, Nancy E. *Medicine and Power in Tunisia, 1780-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

GARCÍA-BALLESTER, Luis et al. *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

GARFIELD, Eugene. The life and career of George Sarton: The father of the history of science. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, v. 21, p. 107-117, 1985.

GAULMIER, Jean. *L'idéologue Volney 1757-1820:* Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France. Genève; Paris: Slatkine, 1980.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GLASSÉ, Cyril. *The New Encyclopedia of Islam*. A Revised edition of the concise Encyclopedia of Islam. Walnut Creek: AltaMira Press, 2002.

GOFFMAN, Daniel. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GOLDSTEIN, Carl. *Print Culture in Early Modern France*. Abraham Bosse and the purposes of print. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

GOUBERT, Pierre. *The French Peasantry in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

GRABAR, Oleg (Ed.). *Muqarnas:* An Annual on Islamic Art and Architecture. Leiden: Brill, 1991.

GREAVES, John. *Miscellaneous Works of Mr. John Greaves*. Volume II. London: Published by Dr. Thomas Birch, printed by J. Hughs for J. Brindley and C. Corbett, 1737.

GREEN, Monica H. *Making Women's Medicine Masculine:* The Rise of Male Authority in Pre-Modern Gynaecology. Oxford: Oxford University Press, 2008.

GRELOT, Guillaume-Joseph. *Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople*. Paris: En la Boutique de Pierre Rocolet. Chez la

veuve de Damien Foucault, Impr. & Libr. ordin. du Roy & de la Ville, au Palais en la Gallerie des Prisonniers, aux Armes du Roy et de la Ville, 1680.

GRIGSBY, Byron L. *Pestilence in Medieval & Early Modern English Literature*. London: Routledge, 2004.

GRIMESTONE, Edward. *The History of the Serrail, and of the Court of the Grand Seigneur, Emperour of the Turkes.* London: Printed by William Stansby, 1635.

GROSRICHARD, Alain. *Estrutura do Harém:* Despotismo Asiático no Ocidente Clássico. Tradução de Lydia H. Caldas. São Paulo: Brasiliense, 1988.

GRUZINSKI, Serge. *Que horas são... Lá, no outro lado?* América e Islã no limiar da Época Moderna. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

GÜNERGUN, Feza; RAINA, Dhruv. (Ed.). *Science between Europe and Asia:* Historical Studies on the transmission, adoption and adaptation of knowledge. Boston Studies in the Philosophy of Science – Volume 275. London; New York: Springer, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere:* An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 1991.

HABESCI, Elias. *The Present State of the Ottoman Empire:* Containing a More Accurate and interesting Account of the Religion, Government, Military Establishment, Manners, Customs, and Amusements of the Turks than any yet extant. London: Printed for R. Baldwin, n. 47, Pater-Noster-Row, 1784.

______. *État actuel de l'empire Ottoman*. Tome Premier. Paris: Chez Lavillette, 1792.

HACHICHO, Mohamad Ali. English Travel Books about the Arab near East in the Eighteenth Century. *Die Welt des Islams*. New Series, v. 9, p. 1-206, 1964.

HACKEL, Heidi Brayman. *Reading Material in Early Modern England:* Print, Gender, and Literacy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

HALL, Stuart (Ed.). *Representation:* cultural representations and signifying practices. London: Sage Publications, 1997.

HALSBAND, Robert. Lady Mary Wortley Montagu as Letter-Writer. *PMLA*, v. 80, n. 3, p. 155-163, june 1965.

HAMILTON, Alastair; VAN DEN BOOGERT; Maurits H.; WESTERWEEL, Bart (Ed.). *The Republic of Letters and the Levant*. Leiden: Brill, 2005.

HANWAY, Jonas. *The Revolutions of Persia*: Containing the Reign of Shah Sultan Hussein; the Invasion of the Afghans and the Reigns of Sultan Mir Maghmud and His Successor Sultan Ashreff; with the History of the Celebrated Usurper Nadir Kouli, from His Birth in 1687, 'till His Death in 1747; and Some Particulars of the Unfortunate Reign of His Successor Adil Shah. Volume II. London: Printed for T. Osborne, T. e T. Longman, D. Browne, C. Davis, A. Millar, J. Whiston e B. White, R. Dodsley, and J. and J. Rivington, 1754.

HARPER, James G. (Ed.). *The Turk and Islam in the Western Eye, 1450-1750:* Visual Imagery Before Orientalism. Farnham: Ashgate, 2011.

HARRIGAN, Michael. *Veiled Encounters*. Representing the Orient in 17th-Century French Travel Literature. Amsterdam; New York: Editions Rodopi, 2008.

HARRIS, Jonathan. The Grecian Coffee House and Political Debate in London 1688-1714. *The London Journal*, v. 25, p. 1-13, 2000.

HARTOG, François. *Evidência da História* – O que os historiadores veem. Tradução de Guilherme João de Freitas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

HARVEY, David Allen. *The French Enlightenment and Its Others:* The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

HARVEY, William. Estudo anatômico sobre o movimento do coração e do sangue nos animais. *Cadernos de Tradução*. Tradução, apresentação e notas de Regina André Rebollo, n. 5, São Paulo; USP, p. 3-92, 1999.

HATHAWAY, Jane. *The Politics of Households in Ottoman Egypt:* The Rise of the Qazdağlis. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

______. *Beshir Agha:* Chief Eunuch of the Ottoman Imperial Harem. Oxford: Oneworld, 2005.

HELLYER, Marcus (Ed.). *The Scientific Revolution:* The Essential Readings. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

HENTSCH, Thierry. *L'Orient imaginaire*: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen. Paris: Editions de Minuit, 1988.

HESTER, Nathalie. Travel and the Art of Telling the Truth: Marie-Catherine d'Aulnoy's Travels to Spain. *Huntington Library Quarterly*, v. 70, n. 1, p. 87-102, mar. 2007.

HORSTMANSHOFF, Manfred; KING, Hellen; ZITTEL, Claus (Ed.). *Blood, Sweat and Tears:* The changing concepts of physiology from Antiquity into Early Modern Europe. Leiden: Brill, 2012.

HOURANI, Albert B. Islam in European Thought. The Tanner Lectures on Human Value. *Clare Hall* – Cambridge University, p. 225-287, jan./feb. 1989.

______. *Uma história dos povos árabes*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HUDSON, Geoffrey L. (Ed.). *British Military and Naval Medicine, 1600-1830*. Amsterdam: Rodopi, 2007.

HUFF, Toby E. *The Rise of Early Modern Science:* Islam, China and the West. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

______. *Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution:* A Global Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

HULME, Peter; YOUNGS, Tim (Ed.). *The Cambridge Companion to Travel Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

HUNT, Courtney. *The History of Iraq*. Wesport: Greenwood Press, 2005.

ILLIFE, Robert. Foreign bodies: Travel, empire and the early Royal Society of London. *Canadian Journal of History*, v. XXXIII, p. 357-385, dec. 1998.

INALCIK, Halil; QUATAERT, Donald. (Ed.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

INDEX *librorum prohibitorum juxta exemplar Romanum*. Mechliniæ [Mechelen, Bélgica]: P. J. Hanicq, Typogr. Archiep. Mechl., 1838.

IQBĀL, Muẓaffar. *Science and Islam*. Westport: Greenwood Press, 2007.

ISRAEL, Jonathan I. *Enlightenment Contested:* Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752. Oxford: Oxford University Press, 2006.

JABLONSKI, Johann Theodor. *Allgemeines Lexicon der Künste und Wissenschaften*. Leipzig: Thomas Fritschen, 1721.

JANNETTA, Ann B. *The Vaccinators:* Smallpox, Medical Knowledge, and the "Opening" of Japan. California: Stanford University Press, 2007.

JAYYUSI, Salma K.; HOLOD, Renata; PETRUCCIOLI, Attilio; RAYMOND, André (Ed.). *The City in the Islamic World*. Volume 2. Leiden: Brill, 2008.

JODELET, Denise. Imaginaires érotiques de l'hygiène féminine intime. Approche anthropologique. *Connexions*, n. 87, p. 105-127, 2007.

JOHN, James Augustus. *The Lives of celebrated travellers*. Volume II. New York: Published by Harper & Brothers, 1837.

JOHNS, Adrian. *The Nature of the Book:* Print and Knowledge in the Making. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

JOHNSON, Christopher D. (Ed.). *New Contexts for Eighteenth-Century British Fiction*. Lanham: University of Delaware Press, 2011.

JOHNSON, Samuel. *A Dictionary of the English Language*. The Third Edition, carefully revised. Dublin: Printed by W.G. Jones, for Thomas Ewing, in Dame-street, 1768.

JONES, Aled (Ed.). *Transactions of the Royal Historical Society* – Volume 14: Sixth Series. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

JONES, Rachel Bailey. *Postcolonial Representations of Women:* Critical Issues for Education. New York: Springer, 2011.

JOSEPH, Suad (Ed.). *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures:* Family, Body, Sexuality and Health. Volume 3. Leiden: Brill, 2006.

KAHF, Mohja. *Western Representations of the Muslim Woman:* From Termagant to Odalisque. Austin: University of Texas Press, 1999.

KAMEN, Henry. *Early Modern European Society*. London: Routledge, 2000.

KAMPS, Ivo; SINGH, Jyotsna G. *Travel Knowledge:* European "Discoveries" in the Early Modern Period. New York: Palgrave Macmillan, 2001.

KAPUCU, Naim; PALABIYIK, Hamit. *Turkish Public Administration:* From Tradition to the Modern Age. Ankara: Usak, 2008.

KASSELL, Lauren. *Medicine and Magic in Elizabethan London*. Simon Forman: Astrologer, Alchemist, and Physician. Oxford: Clarendon Press, 2005.

KASTAN, David Scott (Ed.). *The Oxford Encyclopedia of British Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

KATZ-HYMAN, Martha B.; RICE, Kym S. (Ed.). *World of a Slave:* Encyclopedia of the Material Life of Slaves in the United States. Santa Barbara: ABC-Clio, 2011.

KIA, Mehrdad. *Daily life in the Ottoman Empire*. Santa Barbara: ABC-Clio, 2011.

KINGSTON, Rebecca E. *Montesquieu and his Legacy*. Albany: State University of New York Press, 2009.

KITTLER, Pamela Goyan; SUCHER, Kathryn P.; NELMS, Marcia. *Food and Culture*. 6. ed. Belmont: Wadsworth Thomson Learning, 2012.

KLEIN, Lawrence E. Coffeehouse Civility, 1660-1714: An Aspect of Post-Courtly Culture in England. *Huntington Library Quarterly*, v. 59, n. 1, p. 30-51, 1996.

KOLOCOTRONI, Vassiliki; MITSI, Efterpi. *Women Writing Greece:* Essays on Hellenism, Orientalism and Travel. Amsterdam: Rodopi, 2008.

KONRAD, Felix. From the "Turkish Menace" to Exoticism and Orientalism: Islam as Antithesis of Europe (1453–1914)? *European History Online (EGO)* – Institute of European History (IEG), mar. 2011. Disponível em: <www.ieg-ego.eu/konradf-2010-en>. Acesso em: 20 set. 2014.

KOSSO, Cynthia; SCOTT, Anne (Ed.). *The nature and function of water, baths, bathing, and hygiene from Antiquity through the Renaissance*. Leiden: Brill, 2009.

KUEHN, Julia; SMETHURST, Paul (Ed.). *Travel Writing, Form, and Empire:* The Poetics and Politics of Mobility. New York: Routledge, 2009.

LA BOULLAYE-LE GOUZ, François de. *Les voyages et observations du sieur de La Boullaye-Le-Gouz.* Paris: Chez Gervais Clousier, 1653.

LA PORTE, Joseph de. *Tableau de l'empire Ottoman*: où l'on trouve tout ce qui concerne la religion, la milice, le gouvernement civil des Turcs, et les grandes charges et dignités de l'empire. Frankfurt: Chez J. F. Bassompierre; Libraire à Liége, 1757.

LA ROQUE, Jean de. *Voyage dans l'Arabie Heureuse, fait de 1708 à 1710, par l'Océan-Oriental et le Détroit de la Mer Rouge, avec la relation d'un Voyage fait du Port de Moka à la Cour d'Yémen, de 1711 à 1713*. Amsterdan: Chez Steenhouwer et Uytwerf, 1716.

______. *Viaggio nell' Arabia Felice per l'oceano orientale, e lo stretto del mar Rosso, fatto la prima volta da' francesi negli anni 1708-1710:* Con la relazione particolare d'un viaggio dal porto di Moka alla corte del re d'Yemen nella seconda spedizione degli anni 1711-1713. Venezia: Presso Sebastian Coleti, 1721.

______. *Voyage de Syrie et du Mont Liban*. Paris: Chez André Cailleau, 1722.

______. *A voyage to Arabia the Happy, by the way of the eastern ocean and the streights of the Red-Sea:* perform'd by the French for the first time, A.D. 1708. London: Printed for G. Strahan and R. Williamson, 1726.

LADOIRE, Marcel. *Voyage fait à la Terre Sainte en l'année MDCCXIX*: contenant la description de la ville de Jerusalem, tant Ancienne que Moderne, avec les Moeurs & les Coustumes des Turcs. Paris: Chez Jean Baptiste Coignard, Imprimeur & Libraire ordinaire du Roy, 1720.

LANE, Jan-Erik; REDISSI, Hamadi. *Religion and Politics:* Islam and Muslim Civilization. 2. ed. Farnham; Burlington: Ashgate, 2009.

LE GOFF, Jacques (Apres.). *As doenças têm história*. Tradução de Laurinda Bom. Lisboa: Terramar, 1997.

LE PRINCE, Nicolas T. *Essai historique sur la Bibliotheque du roi*. Paris: Chez Belin, 1782.

LE STRANGE, Guy. *Baghdad:* During the Abbasid Caliphate. New York: Cosimo Classics, 2011.

LE TOURNEAU, Roger. Le Maroc sous le règne de Sidi Mohammed ben Abdallah (1757-1790). *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n. 1, p. 113-133, 1966.

LEAMAN, Oliver (Ed.). *The Qur'an:* An Encyclopedia. London; New York: Routledge, 2006.

LEE, Sidney (Ed.). *Dictionary of National Biography*. Volume 33. London: Smith, Elder & Co., 1893.

LEMOS, Maria Teresa Toríbio Brittes (Org.). *América Latina:* identidades em construção. Das sociedades tradicionais à globalização. Rio de Janeiro: 7 letras, 2008.

LEMPRIERE, William (*Surgeon*). *A Tour from Gibraltar to Tangier, Sallee, Mogodore, Santa Cruz, Tarudant; and thence over Mount Atlas, to Morocco, including a particular account of the Royal Harem*. London: Printed for the Author, and sold by J. Walter, Charing-Cross; J. Johnson, St. Paul's Church-Yard; and J. Sewell, Cornhill, 1791.

______. *Reise von Gibraltar über Tanger, Salee, Santa-Cruz, nach Tarudant, und von da über den Atlas nach Marokko*. Berlin: Bossischen Buchhandlung, 1792.

______. *A Tour from Gibraltar to Tangier, Sallee, Mogodore, Santa Cruz, Tarudant; and thence, over mount Atlas to Morocco:* including a particular account of the royal harem etc. London. 1793.

______. *Viagens de Gibraltar a Tangere, Salé, Mogador, Sta. Cruz, Tarudante, Monte Atlas e Marrocos*. Tradução Manuel Henriques das Neves Paio. Lisboa: Off. Simão Thaddeo Ferreira, 1794.

______. *Practical Observations on the Diseases of the Army in Jamaica as they occurred between the years 1792 and 1797; on the Situation, Climate, and Diseases of that Island, and on the Most Probable Means of Lessening Mortality among the Troops, and among Europeans in Tropical Climates*. Two Volumes. London: TN Longman & O Rees, 1799.

______. *A Tour from Gibraltar to Tangier, Salle, Mogodore, Santa Cruz, and Tarudant; and thence over Mount Atlas to Morocco: including a particular account of the royal harem etc.* The third edition. Richmond: Published by William Pritchard, 1800.

______. *Voyage dans l'empire de Maroc et le Royaume de Fez* – Fait pendant les années 1790-1791. Paris: Librarie Tavernier, 1801.

______. *A Tour Through the Dominions of the Emperor of Morocco. Including a particular account of the Royal Harem and of the Persons, Costume, and Domestic Habits, of the Emperor's Ladies*. The Third Edition, considerably enlarged. Newport: Printed for the author by Tayler and Co., 1813.

______. *Popular lectures on the study of natural history and the sciences, vegetable physiology, zoology, the animal and vegetable poisons, and on the human faculties, mental and corporeal*. 2. ed. London: Published by Whittaker, Treacher and Co. Ave Maria Lane, 1830.

LEWIS, Bernard; CHURCHILL, Buntzie Ellis. *Islam:* The Religion and the People. New Jersey: Pearson Education, 2009.

LEWIS, Reina. *Gendering Orientalism:* Race, Femininity and Representation. London; New York: Routledge, 1996.

______. *Rethinking Orientalism:* Women, Travel and the Ottoman Harem. London: I. B. Tauris, 2004.

LINDEMANN, Mary. *Medicine and Society in Early Modern Europe*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LOCKARD, Craig. *Societies, Networks, and Transitions:* Volume I: A Global History. Boston: Houghton Mifflin, 2008.

LOUDON, Irvine (Ed.). *Western Medicine:* An Illustrated History. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LOWE, Lisa. Rereadings in Orientalism: Oriental Inventions and Inventions of the Orient in Montesquieu's Lettres persanes. *Cultural Critique*, n. 15, p. 115-143, 1990.

LOWENTHAL, Cynthia J. *Lady Mary Wortley Montagu and the Eighteenth-Century Familiar Letter*. Athens, GA: University of Georgia Press, 1994.

LÜDTKE, Jens (Ed.). *Romania Arabica*. Tübingen: Narr, 1996.

LUX, David S.; COOK, Harold J. Closed circles or open networks? Communicating at a distance during the scientific revolution. *History of Science*, v. 36, p. 179-211, 1998.

MAAKA, Roger C. A; ANDERSEN, Chris (Ed.). *The Indigenous Experience:* Global Perspectives. Toronto: Canadian Scholars Press, 2006.

MACLEAN, Gerald M. *The Rise of Oriental Travel:* English Visitors to the Ottoman Empire, 1580-1720. Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2004.

MADDEN, Thomas F (Ed.). *Crusades* – The Illustrated History. Michigan: University of Michigan Press, 2004.

MAGILL, Frank N. (Ed.). *Dictionary of World Biography* – Volume 4: The 17th and 18th Centuries. London: Routledge, 2013.

MAGNER, Lois N. *A History of Medicine*. Boca Raton: Taylor & Francis Group, 2005.

MAGRI, Véronique. *Le discours sur l'autre à travers quatre récits de voyage en Orient*. Paris: Honoré Champion, 1995.

MAILLARD, Jean-François; MONOK, István; NEBBIAI, Donatella (Ed.). *De Bibliotheca Corviniana.* Matthias Corvin – Les Bibliothèques princières et la gênese de l'état moderne. Budapest: Országos Széchényi Könyvtár, 2009.

MANGHAM, Andrew; DEPLEDGE, Greta (Ed.). *The Female Body in Medicine and Literature*. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.

MANSEL, Philip. *Constantinople:* City of the World's Desire, 1453-1924. London: John Murray, 1995.

MANUCCI, Niccolò. *Storia do Mogor or Mogul India 1603-1708*. Vol. 2. Translated with Introduction and Notes by William Irvine. London: J. Murray. Published for the Government of India, 1907.

MARÍN, Manuela; DEGUILHEM, Randi (Ed.). *Writing the Feminine:* Women in Arab Sources. London; New York: I. B. Tauris, 2002.

MARMON, Shaun. *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

MARTIN, Benjamin. *Lingua Britannica Reformata*. London: Printed for J. Hodges, S. Austen, J. Newbery, J. Ward, R. Raikes, J. Leake and W. Frederick, 1749.

MARTIN, Morag S. *Consuming beauty: the commerce of cosmetics in France 1750-1800*. PhD Thesis. Irvine: University of California, 1999.

MARTINSON, Tyler. Medical Pluralism in Morocco: The Cultural, Religious, Historical and Political-Economic Determinants of Health and Choice. *Independent Study Project (ISP) Collection.* Paper 1001, p. 1-49, 2011.

MATAR, Nabil. *Turks, Moors, and Englishmen in the age of discovery*. New York: Columbia University Press, 1999.

______. *Europe through Arab eyes, 1578-1727*. New York: Columbia University Press, 2009.

MATAR, Nabil; MALIECKAL, Bindu. Introduction. *The Muslim World*, v. 95, p. 165-175, apr. 2005.

MATEI-CHESNOIU, Monica. *Re-imagining Western European Geography in English Renaissance Drama*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

MAYHEW, Robert. Mapping Science's Imagined Community: Geography as a Republic of Letters, 1600-1800. *The British Journal for the History of Science*, v. 38, n. 1, p. 73-92, mar. 2005.

MAZAHÉRI, Aly. *A vida quotidiana dos muçulmanos na Idade Média (século X – século XIII)*. Tradução de A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Edição Livros do Brasil, [s. d.].

MCCABE, Ina Baghdiantz. *Orientalism in early modern France:* Eurasian trade, exoticism, and the Ancient Régime. Oxford; New York: Berg Publishers, 2008.

MELMAN, Billie. Desexualizing the Orient: The harem in English travel writing by Women, 1763-1914. *Mediterranean Historical Review*, v. 4, n. 2, p. 301-339, dec. 1989.

MELTON, J. Gordon; BAUMANN, Martin (Ed.). *Religions of the World:* A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and practices. Santa Barbara: ABC-Clio, 2010.

MELTON, James Van Horn. *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MENDELSOHN, Ezra (Ed.). *Jews and the State:* Dangerous Alliances and the Perils of Privilege. Studies in Contemporary Jewry – Volume XIX. Oxford: Oxford University Press, 2003.

MERI, Josef W. (Ed.). *Medieval Islamic Civilization:* An Encyclopedia. Volume I, A-K, Index. London; New York: Routledge, 2006.

MERIANS, Linda Evi. *The Secret Malady:* Venereal Disease in Eighteenth-century Britain and France. Lexington: University Press of Kentucky, 1996.

MERNISSI, Fatima. *Dreams of Trespass:* Tales of a Harem Girlhood. New York: Perseus Books, 1994.

______. *Sonhos de transgressão:* minha vida de menina num harém. Tradução de Carlos Sussekind. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

______. *O Harém e o Ocidente*. Lisboa: Asa Editores, 2001a.

______. *Scheherazade Goes West:* Different Cultures, Different Harems. New York: Washington Square Press, 2001b.

______. *El Harén Político:* El Profeta y las Mujeres. Madrid: Ediciones del Oriente y del Meditterráneo, 2002.

MEYER, Eve R. Turquerie and eighteenth-century music. *Eighteenth-Century Studies,* v. 7, n. 4, p. 474-488, 1974.

MIGNE, Jacques-Paul. *Encyclopédie théologique:* ou Serie de dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse. Tome douzième. Paris: Aux Ateliers Catholiques du Petit-Montrouge, 1847.

MITCHELL, Sally. *Daily Life in Victorian England*. 2. ed. Wesport: Greenwood Press, 2009.

MITSI, Evi. "Nowhere is a Place": Travel Writing in Sixteenth-Century England. *Literature Compass* 2, p. 1-13, 2005.

MOCQUET, Jean. *Voyages en Afrique, Asie, Indes orientales et occidentals*. Rouen: Chez Jacques Caillove, dans la Court du Palais, 1645.

MONTAGUE, Lady Mary Wortley. *Letters of the Right Honourable Lady M_y W_y M_e: written during her Travels in Europe, Asia and Africa*. Volume I. London: Printed for T. Becket and P. A. de Hondt, 1763.

______. *Letters of the Right Honourable Lady M_y W_y M_e: written during her Travels in Europe, Asia and Africa*. Volume II/III. London: Printed for T. Becket and P. A. de Hondt, 1763.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *Lettres Persanes* – Volume 1-3. Londres: [s. n.], 1735.

______. *De l'Esprit des Lois*. Tome Second. Londres: [s. n.], 1777.

______. *De l'esprit des lois*. Tome premier. Paris: De l' imprimerie et de la fonderie stéréotypes de Pierre Didot l'ainé, et de Firmin Didot, 1803.

______. *O Espírito das Leis*. Apresentação de Renato Janine Ribeiro; tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

______. *Cartas Persas*. Tradução e apresentação de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

MORRIS, Richard. *The Last Sorcerers:* The Path from Alchemy to the Periodic Table. Washington, D.C.: Joseph Henry Press, 2003.

MORYSON, Fynes. *An Itinerary:* Containing His Ten Yeeres Travell through the Twelve Dominions of Germany, Bohmerland, Sweitzerland, Netherland, Denmarke, Poland, Italy, Turky, France, England, Scotland & Ireland. Volume IV. Glasgow: James MacLehose and Sons, Publishers to the University, 1908.

MUCHEMBLED, Robert. *Orgasm and the West:* A History of Pleasure from the 16th Century to the Present. Cambridge: Polity, 2008.

MUNCK, Thomas. *Seventeenth Century Europe*: State, Conflict, and the Social Order in Europe, 1598-1700. New York: St. Martins Press, 1989.

MUNSON, Rosaria Vignolo (Ed.). *Oxford readings in Classical Studies*. Herodotus: Volume 1. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MURRAY, Stephen O. *Homosexualities*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

NADALO, Stephanie. Negotiating Slavery in a Tolerant Frontier: Livorno's Turkish Bagno (1547-1747). *Mediaevalia*, v. 32, p. 275-324, 2011.

NASR, Helmi. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. Medina: Complexo de Impressão do Rei Fahd, 2005.

NATIONAL MUSEUM AUSTRALIA. *Cook-Forster Collection*. Disponível em: <http://www.nma.gov.au/history/cooks_pacific_encounters>. Acesso em: 22 set. 2014.

NECIPOĞLU, Gülru. *Architecture, Ceremonial and Power:* The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Cambridge: MIT Press, 1991.

NEUMANN, Iver B. *Uses of the Other:* "The East" in European Identity Formation. Boderlines Series: vol. 9. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

NEWMAN, Karen. *Cultural Capitals:* Early Modern London and Paris. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2007.

NICOLAY, Nicolas de. *Les Navigations, pérégrinations et voyages faicts en Turquie*. Anvers [Antuérpia]: par Guillaume Silvius, 1577.

NICOLLE, David. *The Ottomans:* Empire of Faith. Ludlow: Thalamus Publishing, 2008.

NIMER, Miguel. *Influências Orientais na Língua Portuguesa:* Os Vocábulos Árabes, Arabizados, Persas e Turcos. Etimologia, Aplicações analíticas. São Paulo: Edusp, 2005.

NOUVEAU *Dictionnaire François* – Tome Premier, A–K. Paris: J. B. Delamolliere, 1792a.

NOUVEAU *Dictionnaire François* – Tome Second, L–Z. Paris: J. B. Delamolliere, 1792b.

NYE, Robert A. *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993.

O'BRIEN, Patrick (Ed.). *Urban Achievement in Early Modern Europe:* Golden Ages in Antwerp, Amsterdam and London. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

OGOT, Bethwell Allan (Ed.). *General History of Africa V:* Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century. Berkeley: University of California Press, 1992.

ORTEGA, Francisco; ZORZANELLI, Rafaela. *Corpo em evidência:* a ciência e a redefinição do humano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

OTTER, Jean. *Voyage en Turquie et en Perse:* avec une relation des expéditions de Tahmas Kouli-Khan. Tome Premier. Paris: Chez les Freres Guerin, 1748.

______. *Voyage en Turquie et en Perse:* avec une relation des expéditions de Tahmas Kouli-Khan. Tome Second. Paris: Chez les Freres Guerin, 1748.

______. *Reisen in die Türkey und nach Persien:* Nebst einer Nachricht von den Unternehmungen des Tahmas Kouli Kahn. Nuremberg: Bauerische Buchhandlung, 1781.

______. *Journal de voyages en Turquie et en Perse:* 1734-1744. Présentation d'Alain Riottot. Paris: L'Harmattan, 2010.

ÖZ, İlban. *Istanbul Topkapi and Yildiz Palaces*. Istanbul: Unesco; International Campaign to Safeguard the Historic Quarters and Monuments of Istanbul and the site of Göreme, 1983.

PAAVILAINEN, Helena M. *Medieval Pharmacotherapy, Continuity and Change:* Case Studies from Ibn Sīnā and some of his Late Medieval Commentators. Leiden: Brill, 2009.

PAL-LAPINSKI, Piya. *The Exotic Woman in Nineteenth-century British Fiction and Culture:* A reconsideration. Durham: University of New Hampshire Press, 2005.

PARK, Katharine; DASTON, Lorraine (Ed.). *The Cambridge History of Science.* Volume 3: Early Modern Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PARK, Robert. News as a Form of Knowledge: A Chapter in the Sociology of Knowledge. *American Journal of Sociology*, v. 45, n. 5, p. 669-686, mar. 1940.

PARKER, Charles H.; BENTLEY, Jerry H. (Ed.). *Between the Middle Ages and Modernity:* Individual and Community in the Early Modern World. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

PARKER, Kenneth. *Early Modern Tales of Orient*: A Critical Anthology. London: Routledge, 1999.

PAXMAN, David B. "Adam in a Strange Country": Locke's Language Theory and Travel Literature. *Modern Philology*, v. 92, n. 4, p. 460-481, may 1995.

PEIRCE, Leslie. *The Imperial Harem:* Women and Sovereignty in the Ottoman Empire. Oxford: Oxford University Press, 1993.

______. Writing Histories of Sexuality in the Middle East. *The American Historical Review*, v. 114, n. 5, p. 1325-1339, dec. 2009.

PENNELL, Richard. *Morocco:* From Empire to Independence. Oxford: Oneworld, 2003.

______. Moroccan mysteries. *Wellcome History*, n. 26, p. 6-7, 2004.

PENZER, Norman Mosley. *The ḥarēm.* An account of the institution as it existed in the palace of the Turkich sultans with a History of the Grand Seraglio from its foundation to the present time. Philadelphia: J.B. Lippincott Company, 1952.

PERCIVAL, Thomas. *Medical ethics; or, A code of institutes and precepts, adapted to the Professional Conduct of Physicians and Surgeons*. Manchester: Printed by S. Russell, for J. Johnson and R. Bickerstaff, 1803.

PERNOUD, Régine. *Les Croisades*. Paris: Julliard, 1960.

PERROT, Philippe. *Le Luxe*. Une richesse entre faste et confort, XVIII[e]-XIX[e]. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

PERROY, Edouard. *Le Moyen Age*. Paris: PUF, 1995.

PETERS, Francis Edward. *Islam:* A Guide for Jews and Christians. Princeton: Princeton University Press, 2003.

PETERSON, Kaara L. *Popular Medicine, Hysterical Disease, and Social Controversy in Shakespeare's England*. Farnham: Ashgate, 2010.

PHILLIPS, Edward. *The New World of Words:* or, Universal English dictionary. The Third Edition, Revised, Corrected, and Improved, by John Kersey. London: Printed for J. Phillips; H. Rhodes; and J. Taylor, 1706.

PILLORGET, René. Louis Deshayes de Courmenin et l'Orient musulman (1621-1626). *Cahiers de l'Association internationale des études francaises,* n. 27, p. 65-91, 1975.

PIPPIDI, Andrei. *Byzantins, ottomans, roumains:* le sud-est européen entre l'héritage impérial et les influences occidentales. Paris: Champion, 2006.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The Concept of Representation*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1967.

PLACARDI, Charles. *Le dictionaire imperial dans lequel les quatre langues principales de l'Europe*. Cologne & Francfort: Chez François Guiliaume Joseph Metternich, 1766.

POCOCKE, Richard. *A Description of the East, and Some other Countries*. Volume the First, Observations on Egypt. London: Printed for the Author, 1743.

______. *A Description of the East, and Some other Countries*. Vol. II. Part I. London: Printed for the Author by W. Bowyer, 1745.

______. *A Description of the East, and Some other Countries*. Vol. II. Part II. London: Printed for the Author by W. Bowyer, 1745.

PORTER, Roy (Ed.). *The Popularization of Medicine, 1650-1850*. London: Routledge, 1992.

______. *Disease, medicine and society in England, 1550-1860*. Second Edition. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1995.

PORTO, Paulo Alves. *Van Helmont e o conceito de gás:* química e medicina no século XVII. São Paulo: Edusp/Educ, 1995.

POTT, Percivall. *A Treatise on the Hydrocele, or, Watry Rupture and other Diseases of the Testicle, it's Coats and Vessels*. The Second Edition Improved with very considerable Additions. London: Printed for L. Hawes, W. Clarke and R. Collins, in Pater-noster-Row, 1768.

______. *The Chirurgical Works of Percival Pott, F.R.S*. Notes and observations by Sir James Earle, F.R.S. Volume III. London: Printed by Wood and Innes, Poppin's Court, Fleet Street, 1808.

POUILLON, François (Éd.). *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Paris: Karthala, 2008.

PRADELLS NADAL, Jesús. Los cónsules españoles del siglo XVIII: Caracteres profesionales y vida cotidiana. *Revista de Historia Moderna* – Anales de la Universidad de Alicante, n. 10, p. 209-260, 1991.

PUTNAM, George Haven. *The censorship of the church of Rome and its influence upon the production and distribution of literature*. Volume II. New York; London: G.P. Putnam's sons, 1907.

RABINOW, Rebecca A.; AAGESEN, Dorthe (Ed.). *Matisse:* In Search of True Painting. New York: Metropolitan Museum of Art, 2012.

RAMLI, Aimillia M. “Licentious Barbarians”: Representations of North African Muslins in Britain. *Intellectual Discourse*, v. 17, n. 1, p. 43-63, 2009.

RAVEN, James; SMALL, Helen; TADMOR, Naomi (Ed.). *The Practice and Representation of Reading in England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

RAYMOND, Joad. *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española*. Secunda Edicion. Madrid: Por D. Joaquin Ibarra, Impresor de Cámara de S. M. y de la Real Academia, 1783.

REGNARD, Jean-François. *Œuvres de Mr. Regnard.* Nouvelle Edition. Tome II. Paris: Chez Pierre-Jaques Rybou, 1731.

REQUEMORA, Sylvie. L’espace dans la littérature de voyages. *Études littéraires*, v. 34, n. 1-2, p. 249-276, 2002.

REYNOLDS, Douglas. *Turkey, Greece, and the Borders of Europe.* Images of Nations in the West German Press 1950-1975. Berlin: Frank & Timme, 2013.

RIBÉMONT, Bernard. *Calendrier des bergers.* préface de Max Engammare. Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Paris: PUF; collection Sources; Fondation Martin Bodmer, 2008, p. 1-5. Disponível em: <http://crm.revues.org/10543>. Acesso em: 3 ago. 2014.

RICHELET, Pierre. *Dictionnaire François de P. Richelet contenant generalement tous les mots et plusieurs remarques sur la Langue Françoise*. Tome Second. Geneve: Jean Jacque Dentand, 1694.

RICHER, Jean. *Observations astronomiques et physiques faites en l'isle de Caienne*. Paris: De L'Imprimerie Royale, 1679.

RICHER, Jean. The Galileo Project. Disponível em: <http://galileo.rice.edu/Catalog/NewFiles/richer.html>. Acesso em: 21 ago. 2014.

RICOEUR, Paul. *Do Texto à Acção*. Porto: Rés-Coleção Diagonal, [s. d.].

______. *Tempo e Narrativa:* Tomo 1. Campinas; São Paulo: Papirus, 1994.

______. *Tempo e Narrativa:* Tomo 2. Campinas; São Paulo: Papirus, 1994.

______. *Tempo e Narrativa:* Tomo 3. Campinas; São Paulo: Papirus, 1994.

______. *Teoría de la interpretación:* discurso y excedente de sentido. 3. ed. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 1999.

______. *Freud and Philosophy:* An Essay on Interpretation. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2008.

RINGDAL, Nils Johan. *Love for Sale:* A World History of Prostitution. New York: Grove Press, 2004.

ROCHE, Daniel. *The People of Paris:* An Essay in Popular Culture in the 18th Century. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1987.

RODINSON, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam*. London: I. B. Tauris, 2006.

ROESSLER, Shirley Elson; MIKLOS, Reny. *Europe 1715-1919:* From Enlightenment to World War. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

ROSS, Edward Denison (Ed.). *Sir Anthony Sherley and His Persian Adventure*. London: Routledge, 1933.

ROSSI, Ettore. La sultana Nûr Bânû (Cecilia Venier-Baffo) moglie di Selim II (1566-1574) e madre di Murâd III (1574-1595). *Oriente moderno*, ano 33, n. 11, p. 433-441, 1953.

ROYAL SOCIETY. *Philosophical Transactions:* Giving some Account of the Present Undertakings, Studies and Labours of the Ingenious, in many Considerable Parts of the World. Vol. XIX. For the Years 1695, 1696, and 1697. London: Printed for S. Smith and B. Walford; Printers to the *Royal Society*, 1698.

______. *Philosophical Transactions:* Giving some Account of the Present Undertakings, Studies and Labours of the Ingenious, in many Considerable Parts of the World. Vol. XX. For the Year 1698. London: Printed for S. Smith and B. Walford; Printers to the *Royal Society*, 1699.

RUGGLES, Fairchild (Ed.). *Islamic Art and Visual Culture:* An Anthology of Sources. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

RUPERT HALL, Alfred. *The revolution in science, 1500-1750*. 3. ed. London: Longman, 1983.

______. *A revolução na ciência, 1500-1750*. Lisboa: Edições 70, 1988.

RUSSELL, Alexander. *The Natural History of Aleppo containing a Description of the City, and the principal Natural Productions in its neighbourhood*; *together with an Account of the Climate, Inhabitants, and Diseases, particularly the Plague*. The Second Edition. Volume I. London: Printed for G. G. and J. Robinson, Pater-Noster-Row, 1794.

______. *The Natural History of Aleppo containing a Description of the City, and the principal Natural Productions in its neighbourhood*; *together with an Account of the Climate, Inhabitants, and Diseases,*

particularly the Plague. The Second Edition. Volume II. London: Printed for G. G. and J. Robinson, Pater-Noster-Row, 1794.

RYCAUT, Paul. *The History of the Present State of the Ottoman Empire*. London: Printed by T. N. for John Starkey at the Mitre within Temple-Bar, 1682.

SAAD, Bashar; SAID, Omar. *Greco-Arab and Islamic Herbal Medicine:* Traditional System, Ethics, Safety, Efficacy, and Regulatory Issues. New Jersey: Wiley, 2011.

SABAHUDDIN, Abdul. *History of Afghanistan*. New Delhi: Global Vision Publishing House, 2008.

SABBAH, Fatna A. *La mujer en el inconsciente musulmán*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterrâneo, [s. d.].

SABBATINI, Sergio. Medici e filosofi alle prese con la "venere politica". Il contrasto della sifilide nel Settecento. *Le Infezioni in Medicina*, n. 2, p. 108-115, 2008.

SAID, Edward W. *Orientalismo* – O Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAJDI, Dana (Ed.). *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee*: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century. London; New York: Tauris Academic Studies, 2007.

SAMHAM, Khalil-Ahmad. *Medicina Sexual Masculina*. Milton Keynes: AuthorHouse, 2011.

SANDYS, George. *A Relation of a Iourney begun An. Dom. 1610*. Foure Bookes. Containing a description of the Turkish Empire, of Ægypt, of the Holy Land, of the remote parts of Italy, and ilands adjoining. London: Printed for W. Barrett, 1615.

SAYFUDDIN, Murad; MUHAMETOV, Abdullah-R. *Love & sex in Islam*. Beirut: Publishing House Ansar, 2004-2011.

SCHAUB, Diana J. *Erotic Liberalism:* Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

SCHIEBINGER, Londa. The Anatomy of Difference: Race and Sex in Eighteenth-Century Science. *Eighteenth-Century Studies* – Special Issue "The Politics of Difference", v. 23, n. 4, p. 387-405, 1990.

SCHROEDER, Eric. *Muhammad's People:* An Anthology of Muslim Civilization. New York: Dover, 2002.

SCHWARTZ, Stuart B. (Ed.). *Implicit Understandings:* Observing, Reporting and Reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SCULL, Andrew. *Hysteria:* the disturbing history. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SHAPIRO, Barbara. J. *A Culture of Fact, England 1550-1720*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2000.

SHARMA, Tej Ram. *Historiography:* A History of Historical Writing. New Delhi: Concept Publishing Company, 2005.

SHAROT, Stephen. *Comparative Perspectives on Judaisms and Jewish Identities*. Detroit: Wayne State University Press, 2011.

SHARPE, Kevin; ZWICKER, Steven N. (Ed.). *Reading, Society, and Politics in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SHAW, Stanford J. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.* Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

SHAW, Thomas. *Travels, Or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant*. London: A. Millar and W. Sandby, 1757.

SHEFER-MOSSENSOHN, Miri. *Ottoman Medicine Healing and Medical Institutions, 1500-1700*. Albany: State University of New York Press, 2009.

______. A Sick Sultana in the Ottoman Imperial Palace: Male Doctors, Female Healers and Female Patients in the Early Modern Period. *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World: Hawwa*, n. 9, p. 281-312, 2011.

SHERMAN, William H. *John Dee:* The Politics of Reading and Writing in the English Renaissance. Amherst: University of Massachusetts Press, 1995.

SIENA, Kevin Patrick. *Sins of the Flesh:* Responding to Sexual Disease in Early Modern Europe. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2005.

SIGERIST, Henry Ernest. *Civilização e Doença*. São Paulo: Hucitec; Sobravime; Sindicato dos Médicos de Campinas, 2011.

SIRAISI, Nancy G. *Medieval and early Renaissance medicine:* An introduction to knowledge and practice. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1990.

SMITH, Bonnie G. (Ed.). *The Oxford Encyclopedia of Women in World History:* 4. Volume Set. Oxford: Oxford University Press, 2008.

SMITH, Jane I. *Muslims, Christians, and the Challenge of Interfaith Dialogue*. New York: Oxford University Press, 2007.

SNADER, Joe. *Caught Between Worlds:* British Captivity Narratives in Fact and Fiction. Lexington: UP of Kentucky, 2000.

SOHRABI, Bahram. Early Swedish Travelers to Persia. *Iranian Studies*, v. 38, n. 4, p. 631-660, dec. 2005.

SOMEL, Selçuk Akşin. *The A to Z of the Ottoman Empire*. Maryland: Scarecrow Press, 2003.

SOMMERVILLE, John. *The News Revolution in England.* Cultural dynamics of daily information. Oxford: Oxford University Press, 1996.

SONN, Tamara. *Interpreting Islam:* Bandali Jawzi's Islamic Intellectual History. Oxford: Oxford University Press, 1996.

SOYKUT, Mustafa. *Image of the "Turk" in Italy*. A History of the "Other" in Early Modern Europe: *1453-1683*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2001.

SPERLING, Jutta Gisela. *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

SPIELVOGEL, Jackson. *Western Civilization:* Alternate Volume: Since 1300. 7. ed. Belmont: Wadsworth Publishing, 2009.

STOLBERG, Michael. The Crime of Onan and the Laws of Nature. Religious and medical discourses on masturbation in the late seventeenth and early eighteenth centuries. *Paedagogica Historica* – International Journal of the History of Education, v. 39, n. 6, p. 701-717, dec. 2003.

STRÅTH, Bo (Ed.). A European Identity: To the Historical Limits of a Concept. *European Journal of Social Theory*, v. 4, n. 5, p. 387-401, 2002.

______. *Europe and the Other and Europe as the Other*. Brussels [Bruxelas]: PIE; Peter Lang, 2010.

STRELOW, Aline. Jornalismo literário e cultural: Perspectiva histórica. *Revista Contracampo*, n. 18, p. 113-133, 2008.

STUURMAN, Siep. François Bernier and the Invention of Racial Classification. *History Workshop Journal,* n. 50, p. 1-21, 2000.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Further thoughts on an enigma: The tortuous life of Nicolò Manucci, 1638-c. 1720. *Indian Economic Social History Review*, v. 45, n. 1, p. 35-76, 2008.

SURANYI, Anna. *The genius of the English Nation:* Travel Writing and National Identity in Early Modern England. Newark: University of Delware Press, 2008.

TAKEDA, Junko Therese. *Between Crown and Commerce:* Marseille and the Early Modern Mediterranean. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011.

TALHAMI, Ghada. *Historical Dictionary of Women in the Middle East and North Africa*. Lanham: Scarecrow Press, 2013.

TAMAGNE, Florence. *A History of Homosexuality in Europe:* Berlin, London, Paris, 1919-1939. Volume I & II. New York: Algora Publishing, 2006.

TAVERNIER, Jean-Baptiste. *Les six Voyages de Jean Baptiste Tavernier ecuyer Baron D'Aubonne qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes*. Premiere Partie. Paris: Chez Gervais Clouzier et Claude Barbin, 1676.

______. *Recueil de plusieurs relations et traitez singuliers et curieux de J. B. Tavernier, Chevalier, Baron d'Aubonne*. Divisé en cinq parties. Paris: [s. n.], 1679.

______. *Nouvelle Relation de L'interieur Du Sérail Du Grand Seigneur Contenant Plusieurs Singularitez qui jusqu'icy n'ont point esté mises en lumiere*. Paris: Chez Gervais Clouzier, 1681.

THE LADY'S MAGAZINE: *or Entertaining Companion for the Fair Sex; Appropriated solely to their Use and Amusement*. Volume XXV. London: Printed for G. G. and J. Robinson, 1794.

THÉVENOT, Jean de. *Relation d'un Voyage fait au Levant: dans laquelle il est curieusement traité des Estats sujets au Grand Seigneur, des Moeurs, Religions, Forces, Gouvernemens, Politiques, Langues, & Coustumes des Habitans de ce grand Empire*. Paris: Chez Thomas Ioly, 1664.

TISSOT, Samuel-Auguste. *L'onanisme, dissertation sur les maladies produites par la masturbation*. Quatrième Édition

considérablement augmentée par l'Auteur. Lausanne: Chez Marc Chapuis et Compagnie, 1770.

THOMAS, Ruth P. Montesquieu's Harem and Diderot's Convent: The Woman as Prisoner. *The French Review*, v. 52, n. 1, p. 36-45, 1978.

THOMSON, Ann. *Barbary and Enlightenment:* European Attitudes towards the Maghreb in the 18th Century. Leiden: E. J. Brill, 1987.

TOLAN, John V. *Saracens:* Islam in the Medieval European Imagination. New York: Columbia University Press, 2002.

TOLEDANO, Ehud R. The Imperial Eunuchs of Istanbul: From Africa to the Heart of Islam. *Middle Eastern Studies*, v. 20, n. 3, p. 379-390, july 1984.

______. *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*. Seattle: University of Washington Press, 1998.

TOPPING, Margaret (Ed.). *Eastern voyages, Western visions:* French writing and painting of the Orient. Bern: Peter Lang, 2004.

TOUGHER, Shaun. *The Eunuch in Byzantine History and Society*. New York: Routledge, 2008.

TOULALAN, Sarah; FISHER, Kate (Ed.). *The Routledge History of Sex and the Body, 1500 to the Present*. London; New York: Routledge, 2013.

TOURNEFORT, Joseph Pitton de. *Relation d'un voyage du Levant, fait par ordre du Roy*. Tome Premier. Paris: De L'Imprimerie Royale, 1717.

______. *Relation d'un voyage du Levant, fait par ordre du Roy*. Tome Second. Paris: De L'Imprimerie Royale, 1717.

TRACY, Larissa (Ed.). *Castration and Culture in the Middle Ages*. New York: Boydell & Brewer, 2013.

TREVOR-ROPER, Hugh R. The General Crisis of the 17th Century. *Past & Present*, n. 16, p. 31-64, nov. 1959.

T.S. *The Adventures of (M*[r] *T.S.), an English Merchant, Taken Prisoner by the Turks of Argiers*. London: Printed, and are to be Sold by Moses Pitt, 1670. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/TS_Africa>. Acesso em: 18 ago. 2014.

TSCHANZ, Daniel W. Arab Roots of European Medicine. *Heart Views*, v. 4, n. 2, 2003. Disponível em: <http://www.heartviews.org/text.asp?2003/4/2/9/64472>. Acesso em: 12 jan. 2014.

TURHAN, Filiz. *The Other Empire*. British Romantic Writings about the Ottoman Empire. New York; London: Routledge, 2003.

TURNER, James Grantham (Ed.). *Sexuality and Gender in Early Modern Europe:* Institutions, Texts, Images. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

VAN DIXHOORN, Arjan; SUTCH, Susie Speakman (Ed.). *The Reach of the Republic of Letters Literary and Learned Societies in Late Medieval and Early Modern Europe*. Volume 1. Brill: Leiden; Boston, 2008.

VAN GELDER, Geert Jan. *Close Relationships:* Incest and Inbreeding in Classical Arabic Literature. London: I. B. Tauris, 2005.

VAN GOMPEL, Stef. *Formalities in Copyright Law:* An Analysis of Their History, Rationales and Possible Future. Alphen aan den Rijn: Kluwer Law International, 2011.

VAUGHT, Jennifer C. (Ed.). *Rhetorics of Bodily Disease and Health in Medieval and Early Modern England*. Burlington: Ashgate, 2010.

VEATCH, Robert M. (Ed.). *Cross-cultural Perspectives in Medical Ethics*. 2. ed. London: Jones and Bartlett Publishers, 2000.

VITKUS, Daniel J.; MATAR, Nabil I. (Ed.). *Piracy, Slavery, and Redemption:* Barbary Captivity Narratives from Early Modern England. New York: Columbia University Press, 2001.

VOLNEY, Constantin-François. *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*. Tome Premier. Chez Volland Libraire [et] Desenne Libraire, 1787.

______. *Voyage en Syrie et en Égypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785*. Tome Second. Chez Volland Libraire [et] Desenne Libraire, 1787.

VOLTAIRE. *Siècle de Louis XIV*. Paris: Furne et C[18] Éditeurs, 1854.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu:* a retórica do poder. Tradução de Beatriz Medina; apresentação de Luiz Alberto Moniz Bandeira. São Paulo: Boitempo, 2007.

WALLIS, Faith. *Medieval Medicine:* A Reader. Toronto: University of Toronto Press, 2010.

WALTHALL, Anne (Ed.). *Servants of the Dynasty:* Palace Women in World History. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2008.

WEAR, Andrew (Ed.). *Medicine in Society:* Historical Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

WEAR, Andrew; FRENCH, Roger K.; LONIE, Iain M. (Ed.). *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

WHEELER, Roxann. *The Complexion of Race:* Categories of Difference in Eighteenth-Century British Culture. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

WHELAN, Frederick G. *Enlightenment Political Thought and Non-Western Societies:* Sultans and Savages. London; New York: Routledge, 2009.

WIESNER-HANKS, Merry. *Women and Gender in Early Modern Europe*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WILD, Wayne. *Medicine-by-post:* The changing voice of illness in eighteenth-century British consultation letters and literature. Wellcome Series in the History of Medicine, Clio Medica 79. Amsterdam; New York: Rodopi, 2006.

WILSON, Jean D.; ROEHRBORN, Claus. Long-Term Consequences of Castration in Men: Lessons from the Skoptzy and the Eunuchs of the Chinese and Ottoman Courts. *The Journal of Clinical Endocrinology & Metabolism*, v. 84, [s. p.], 1999. Disponível em: <http://press.endocrine.org/doi/full/10.1210/jcem.84.12.6206>. Acesso em: 9 jun. 2014.

WILSON, Peter H. (Ed.). *A Companion to Eighteenth-Century Europe*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

WILTSHIRE, John. *Samuel Johnson in the Medical World:* The Doctor and the Patient. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WOOD, Alfred Cecil. *A History of the Levant Company*. Oxford: Oxford University Press, 1935.

WOOLF, Daniel. R. *Reading History in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *O Imaginário*. Tradução de Maria Estela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

YEAZELL, Ruth Bernard. *Harems of the Mind: Passages of Western Art and Literature*. New Haven: Yale University Press, 2000.

YERMOLENKO, Galina I. (Ed.). *Roxolana in European Literature, History and Culture*. Farnham: Ashgate Press, 2010.

YOUNG, David. Montesquieu's View of Despotism and His Use of Travel Literature. *The Review of Politics*, v. 40, n. 3, p. 392-405, 1978.

ZARINEBAF, Fariba. *Crime and Punishment in Istanbul:* 1700-1800. Berkeley: University of California Press, 2010.

ZEDLER, Johann Heinrich (Ed.). *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschafften und Künste*. Volume 12 [Band 12], Halle/Leipzig: [s. n.], 1735.

______. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschafften und Künste*. Volume 37 [Band 37]. Halle/Leipzig: [s. n.], 1743.

ZE'EVI, Dror. *Producing Desire:* Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2006.

ZILFI, Madeline C. (Ed.). *Women in the Ottoman Empire:* Middle Eastern Women in the Early Modern Era. Leiden: Brill, 1997.

Anexo A

Cronologia da viagem de William Lempriere

- 14 de setembro de 1789: saída de Gibraltar.
- 14 de setembro: chegada a Tangier [6 horas de Gibraltar].
- Aproximadamente 29 de setembro: carta do príncipe mouro ao cônsul inglês, informando o seu retorno a Tarudant.
- 30 de setembro: partida de Tangier.
- Aproximadamente 1º de outubro: chegada a Arzilla [10 horas de Tangier].
- 02 de outubro: partida para Larache [32 milhas de Arzilla].
- 04 de outubro: saída de Larache.
- 05 de outubro: partida para Mamora [64 milhas de Larache].
- 05 de outubro: chegada a Mamora.
- 06 de outubro: saída para Sallee.
- [não há menção da data]: viaja, em seguida, para Rabat.
- 09 de outubro: chegada às ruínas de Mensooria.
- 09 de outubro: passagem por Fadala.
- 09 de outubro: chegada a Dar Beyda [44 milhas de Rabat].
- 10 de outubro: partida para Azamore [cerca de 56 milhas de Dar Beyda].

- 13 de outubro: partida para Saffi.
- 16 de outubro: partida para Mogodore[127] [cerca de 60 milhas de Saffi]. Ficou seis dias nessa cidade.
- [não há indicação da data]: chegada a Mogodore [cerca de 350 milhas de Tangier].
- Por intermédio de um mensageiro vindo de Tarudant, recebe ordens para o imediato atendimento ao paciente real.
- Partida de Mogodore para Santa Cruz [76 milhas de distância]: três dias de viagem.
- 26 de outubro: partida para Tarudant que estava a 44 milhas de Santa Cruz.
- 28 de outubro: chegada a Tarudant.
- Ao final de cinco semanas: ordem do imperador exigindo a sua presença em Marrocos [Marrakesh].
- 30 de novembro: saída de Tarudant.
- 4 de dezembro: chegada a Marrakesh [125 milhas de percurso].
- Em janeiro [1ª quinzena] de 1790: chegada do príncipe de Tarudant a Marrakesh.
- Aproximadamente em fevereiro: o médico foi convocado a se apresentar diante do imperador.
- Também nesse período, iniciou-se o tratamento da sultana Lalla Zara.
- 12 de fevereiro: partida de Marrakesh.
- Aproximadamente em 19 de fevereiro: chegada a Sallee.
- 26 de fevereiro: chegada a Tangier.
- 27 de março: chegada a Gibraltar.

[127] Lempriere fez notar que Mogador era o nome atribuído à cidade pelos europeus. Os mouros a chamavam de Suera (1800, p. 59).

- 29 de março: o imperador em exercício, Sidi Mahomet [Muḥammad III], viajava de Marrakesh para Tangier.
- 11 de abril: o imperador Sidi Mahomet morre em Rabat.
- 15 de abril: em Tangier, *Muley* Yazid era proclamado imperador.

Anexo B

Sistematização de informações sobre as narrativas de viagem

Narrativas em Inglês

Autor	Data da viagem	Data da publicação	Título da narrativa
Thomas Dallam	1599-1600	1893	A brefe Relation of my Travell from The Royall Cittie of London towardes The Straites of Mariemediteranum, and what hapened by the waye
William Biddulph	1600-1608	1609	The Travels of certain Englishmen into Africa, Asia, Troy, Bythnia, Thracia, and to the Blacke Sea.
Henry Blount	1634-1636	1636	Voyage into the Levant
T.S.	1648-1670	1670	The Adventures of (M^{r} T.S.), An English Merchant, Taken Prisoner by the Turks of Argiers
Mary Wortley Montague	1716-1718	1763	Letters of the Right Honourable Lady M_y W_y M_e, Written during Her Travels in Europe, Asia and Africa

Autor	Data da viagem	Data da publicação	Título da narrativa
Richard Pococke	1737-1742	1743-1745	A Description of the East, and Some other Countries
Elizabeth Craven	1785-1786	1789	A Journey Through the Crimea to Constantinople
William Lempriere	1789-1790	1791	A Tour from Gibraltar to Tangier, Sallee, Mogodore, Santa Cruz, Tarudant; And Thence, Over Mount Atlas to Morocco: Including a Particular Account of the Royal Harem

Narrativas em Francês

Autor	Data da viagem	Data da publicação	Título da narrativa
Henry de Beauvau	1604-1605	1608	Relation iournalière du voyage du Levant
Louis Deshayes de Courmenin	1621	1624	Voiage de Levant, fait par le Commandement du Roy en l'année 1621
Michel Baudier	Não indicada	1624	Histoire generalle du serrail et de la cour du Grand Seigneur Empereur des Turcs
Jean Chardin	1665-1667 1671-1677	1686-1711	Voyages du Chevalier Chardin en Perse, et autres lieux de l'Orient

Autor	Data da viagem	Data da publicação	Título da narrativa
Jean de La Roque	1708-1710 1711-1713	1716	Voyage dans l'Arabie Heureuse, fait de 1708 à 1710, par l'Océan-Oriental et le Détroit de la Mer Rouge, avec la relation d'un Voyage fait du Port de Moka à la Cour d'Yémen, de 1711 à 1713
Joseph Pitton de Tournefort	1701-1702	1717	Relation d'un voyage du Levant, fait par ordre du Roy
Johan [Jean] Otter	1734-1743	1748	Voyage en Turquie et en Perse: avec une relation des expéditions de Tahmas Kouli-Khan
Volney	1783-1785	1787	Voyage en Syrie et en Egypte, pendant les années 1783, 1784 et 1785

Anexo C

"Gentille-femme Turcque estant dans leur maison ou Sarail"
em *Les Navigations*, *peregrinations et voyages faicts en la Turquie*,
de Nicolas de Nicolay (1577)